سلسلة المخطوطات العربية

١



تأليف

الداعي الإسماعيلي الأجل

حميد الدين احمد بن عبد الله الكرماني (حجة العراقين)

في الحكم بين (الصادين) صاحبي الإصلاح والنصرة

تحقيق وتقديم

عارف تامر

دار الثقافة

بيروت - لبنان

اهداءات ٢٠٠٢

أسرة د/ عبد الرحمن بدوي
جمعية د /عبد الرحمن بدوي للإبداع الثقافي
القاهرة _



« كتاب الرياض »



في الحكم بين (الصادين) صاحبي الإصلاح والنصرة

تأليف

الداعي الإسماعيلي الأجل

حميد الدين أحمد بن عبد الله الكرماني (حجة العراقين)

تحقيق وتقديم

عارف تامر

دار الثقافة — بيروت

المقدمة

كان العالم الاسلامي في اواخر القرن الثالث للهجرة المحمدية منطبعاً بطابع العلم والفلسفة والآداب ، تسيطر على دائرته الثقافية وعلى مجتمعه العلمي دعوات جديدة ، وخلافات عقائدية متشعبة، وجدل كلامي لم يكن ينتهي عند حد او يقف في مكان معين . وكم هو مفيد للباحث الذي يريد ان يتعمق بدراسة منشأ تلك الخلافات أن يحاول الاطلاع على آراء الكتّاب والعلماء الذين عاشوا في ذلك العصر البعيد ، وتركوا آثاراً علمية وطرقاً جديدة للتعبير بالنسبة لعصرهم وفهمهم للقضايا الفلسفية ولمدى اجتهاداتهم بتفسير النصوص وتأويل الآيات فيستطيع عندئذ ان يكوّن رأياً معقولاً ينفذ منه الى الواقع والحقيقة .

لقد كانت الخلافات المنوه عنها تخرج في اكثر الأوقات عن نطاق المناقشات الشفهية التي كانت تثار في النوادي والمراكز العلمية فتتطوّر الى محاضرات طويلة تبرز على صفحات الكتب والنشرات . ومن الفرق التي ساهمت بقسط وافر في هذا المجال « الاسماعيلية » ولكن من الغريب جداً اننا لا نرى هذه الفرقة تنتهي من جدلها الكلامي مع الفرق الاخرى حتى تأتي وتخوض جدلاً آخراً ولكن من نوع جديد ، انه جدل بين

دعاتها انفسهم ، وفي هـذا الدليل الواضح على حرية فكرية كانت تسود حياتهم ، وتحرر من القيود يسيطر على المجتمعات المحافظة ويضرب نطاقاً حولها فيلزمها بعدم الشذوذ والابتعاد عن المخطط القديم الموروث .

ان أول جدل او بلغة أصحّ أول مناقشة علمية فتحت للاسماعيلية الآفاق الجديدة ، ونقلتها الى جو من أجواء التحرر العلمي البعيد ، وجعلتها موضعاً للتخمينات والتقولات في العالم الاسلامي ، ظهور كتاب « المحصول ». وهذا الكتاب وضع موضع التداول في بداية القرن الرابع هجري او العاشر ميلادي ، وينسب الى الداعي السوري الأكبر « محمد بن احمد النسفي » الذي كان له الفضل بتحويل مذهب الدولة السامانية في اذربيجان الى الاسماعيلية ، وقد أعدم سنة — ٣٣١ هـ او ٩٤٢ م — كما جاء في كتاب « الفرق بين الفرق » لمؤلفه عبدالقادر البغدادي ، ومن الغريب جداً ان « حجة العراقين » وداعيها الأكبر وفيلسوفها الأعظم « حميد الدين احمد الكرماني » الذي ناقش الموضوع وتعمق ببحثه لم يأت على ذكر مؤلف «المحصول» بل كان حديثه منصباً على « أبي حاتم الرازي ، وأبي يعقوب السجستاني » ، فلا بد اذن من وجود اسباب جوهرية خاصة لهذا التجاهل تبرّر ذلك ، ولربما يكون كتاب «المحصول» منسوباً الى النسفي خطأ .

ومهما يكن من أمر فأن الاستحسان الذي ناله كتاب « المحصول » لدى مفكري الاسماعيلية وطبقات علمائها في ذلك الحين حفز ابو حاتم الرازي الداعي الأول في شمال غربي فارس فألف كتاباً ناقش فيه ما جاء في كتاب «المحصول» وسمّى كتابه « الاصلاح » . ومن الواضح ان الاراء التي أوردها الرازي سببت رد فعل لدى داع آخر كبير اسمه ابو يعقوب السجستاني فأعتبرها مخالفة للحقيقة وللأصول وهذا ما جعله يعمد الى تأليف كتاب يناقش فيه آراء الرازي سمّاه « النصرة » وقد انتصر فيه لمؤلف « المحصول » وهاجم فيه أبا حاتم الرازي بلا هوادة ، والظاهر ان كتاب

النصرة من جملة مؤلفات السجستاني الأولى كما يلمح الى ذلك الكرماني في كتابه ، وبعد زمن ليس ببعيد استعرض الكرماني الموضوع بكامله استعراضاً وافياً وألف أطروحته الثمينة « الرياض » في الحكم بين « الصادين » كما سماهما أي صاحبي « الاصلاح والنصرة » ، وبمهارة فائقة قرظ الأراء التي جاءت في الكتب الثلاث ونقدها نقداً علمياً ، وقابل بينها وبين « قانون الدعوة الهادية » او بعبارة اخرى بينها وبين النظريات الفلسفية والعقائدية الرسمية للبلاط الفاطمي في عصره ، وبالاجمال نجد الكرماني يفضل دوماً نظريات الرازي على نظريات السجستاني ويعترض لعدم مطابقتها للحقيقة وميلانها الى الانحراف ، وزيادة على ذلك ينوه بأن الرازي قد تجاهل بعض الأقوال التي جاءت في كتاب «المحصول» فكان يأتي على ذكرها كما نلاحظ في الباب العاشر من كتاب «الرياض» . ومما هو جدير بالذكر ايضاً ان افكاراً علمية ومجموعة فلسفية مثل هذه تستحق الدرس والمقابلة والتدقيق العميق ولكن لسوء الحظ فان كتابي «المحصول والنصرة» قد فقدا أما كتاب «الاصلاح» للرازي و«الرياض» للكرماني فلا يزالان محفوظين .

« كتاب الرياض »

يعتبر كتاب «الرياض» للكرماني من الكتب المهمة التي تعبر عن النظريات الاسماعيلية الفلسفية في القرن الرابع هجري ، وقد وصلتني منه نسختان الأولى من الهند ، والثانية من طهران ارسلها اليّ المستشرق العلامة « و. ايفانوف w. Ivanov »بناء على تكليف جمعية الدراسات الاسماعيلية في الهند « The Ismailia-Sciety » التي رغبت اليّ بتحقيق الكتاب وشرحه وكتابة هوامشه وتعليقاته باعتباري أحد اعضاء هذه الجمعية العاملين . ولا بد لي قبل الدخول بالبحث والتفصيل ، واستعراض ما جاء في الكتاب من آراء وأقوال وحجج وبيانات ، من ايراد لمحة بسيطة عن

حياة الفلاسفة الثلاث الذين اشتركوا بالمناقشة وهم الرازي ، والسجستاني والكرماني .

الرازي :

هو ابو حاتم احمد بن حمدان الليثي الورسناني الرازي وتسميه الاسماعيلية سيدنا « ابو حاتم » تفخيماً . كان داعيـــاً للاسماعيلية في بلاد الري ثم انتقل الى بغداد حيث اتخذها مركزاً لاقامته . لا يعرف تاريخ ولادته بالضبط . يمثل نشاط الدعوة الاسماعيلية في عهد امامة محمد المهدي بالله [١] (عبيد الله) مؤسس الدولة الفاطمية في المغرب . امتـاز بعذوبة لفظه وحسن بلاغته والمشهور عنه انه استمال اليه (المروزي) امير الري وكان سنياً متطرفاً ودأب على اقناع امراء تلك البلاد بالدخول في الاسماعيلية حتى اصبح من أعلام السياسة والدين ومن موجهي النهضة العلمية الاسلامية في اواخر القرن الثالث ، وأوائل القرن الرابع ، وكان يلجأ الى الناحية العلمية الكلامية والفلسـفية . قال عنه المستشرق الكبير (بول كراوس [٢]) : « كان من كبار دعاة الاسماعيلية ولعب دوراً هاماً في الشؤون السياسية في طبرستان والديلم ولا سيما في الري واصفهان حتى استجـاب له كبار رجال الدولة مثل اسفار بن شيرويه ومرداويخ القائد وغيرهما » . والحقيقة فان أبا حاتم الرازي كان علماً من أعلام النهضة العلمية ليس في الاسماعيلية فحسب بل في العالم الاسلامي وقد ساهم بنشر التعاليم الفلسفية في كافة الاقطار الشرقية وخاصة في محيط الثقافة الاسلامية العامة ، وبالرغم من كل

---

(١) عاش هذا الامام في سلمية ـ سوريا وهاجر منها الى المغرب عندما اشتد ضغط العباسيين عليه بعد انقسام القرامطة وخروجهم عـــلى الدعوة وخاصة بعد ان نمي اليه بان الداعي السوري الكبير ابو عبد الله الشيعي قد مهد لقيـــام الدولة الفاطمية في المغرب [راجع قصتنا من المشرق الى المغرب ـ من منشورات دار الكتاب اللبناني بيروت ـ لبنان ١٩٥٩]

(٢) رسائل فلسفية ـ بول كراوس ـ صحيفة ٢٩١

هذا فانه لم يسلم من اضطهاد الاعداء في الديلم ، وقد اضطر الى الاختفاء في أواخر سني حياته ، ومات سنة ٣٢٢ هـ بعد تولية القائم الفاطمي شؤون الامامة الاسماعيلية في بلاد المغرب ، وقد عمر اثنين وستين عاماً كما قال بعض المؤرخين .

كان معاصراً لابي بكر محمد بن زكريا الرازي الطبيب المشهور وصاحب الآراء الفلسفية المعروفة التي خرج فيهــا على كثير من نظريات ارسطو الطبيعيــة والميتافيزيائية منكراً التوفيق بين الفلسفة والدين معتقداً بأن الفلسفة هي الطريق الوحيد لاصلاح الفرد والمجتمع . وقد دارت بينهما أي بين الرازيين مناقشات عنيفة ومتعددة حضرها بعض العلمـــاء والرؤساء السياسيين ، وقد دوّن أبو حاتم هذه المناقشات في كتابه (اعلام النبوة) وهو اذا كان لا يصرح بأسم من يوجه اليه نقده فأنه يسميه الملحــد . وهنــاك أدلة قاطعة على ان هذا الملحد لم يكن سوى الرازي أبو بكر وقد أورد الفيلسوف الكبير الكرمـــاني (حجة العراقين) في كتابه (الأقوال الذهبية) بأن مناقشات في النبوة والمناسك الشرعية دارت بين أبي بكر الرازي وأبي حاتم بجزيرة الري أيام مرداويخ وفي حضرته وقد استطاع ابو حاتم ان يخزل ابو بكر الرازي وينبذ آرائه في كتابه (أعلام النبوة) بصفحات تفيض إفحاماً وإعجازاً ، وقد سد فيها على المكابرين والمعاندين سبل التخلص والفرار .

أهم مؤلفاته كتاب « الزينة »[1] في الأحرف العربية واشتقاقاتها وأسباب وضعها ومعاني الكلمات .وهو كتاب جليل في الكلمـات العربية الأصيلة والدخيلة التي نطق فيها القرآن وسنها المسلمون والتي صارت منهـــا المصطلحات الاسلامية ، وعدد صفحات هذا الكتاب ١٢٠٠ صفحة وقد أهداه الى الامام القائم الفاطمي الذي خلف محمد المهدي بالله (عبيد الله) وله

(١) يقوم بتحقيق هذا الكتاب الدكتور حسين همذاني من جامعة القاهرة .

كتاب (أعلام النبوة) و (الاصلاح) و (الجامع) وغيرها .

السجستاني :

يعتبر أبو يعقوب اسحاق السجستاني أو (السجزي) في طليعة العلماء الذين جاهدوا وعملوا وكرسوا انفسهم لوضع قواعد فلسفية كونية قائمة على دعائم فكرية عقائدية واسس علمية متينة وركائز ثابتة الاركان لا تتزعزع مهما طرأ عليها من ازمات . بل هو في الواقع من الذين ضحوا بكل ما يملكون في سبيل نشرها وتعميمها في الاقطار الاخرى حتى اتهم في اواخر حياته بالكفر والالحاد من الجمهور المحافظ ثم قتل اخيراً في سبيل عقيدته . لعب السجستاني دوراً هاماً في مجال الفلسفة وأدّى أجل الخدمات الفكرية في القرن الثالث للهجرة وقد ظهر اثره الفكري في تلميذه حميد الدين الكرماني (حجة العراقين) الذي سار على منهاجه ودعا الى تعاليمه والانتهال من فيض ينابيعه . واذا علمنا ان الكرماني درس الفلسفة في مدرسة السجستاني الفكرية امكننا وضع السجستاني في المرتبة الاولى بين علماء المسلمين والمفكرين وفلاسفة العالم المشهورين .

عاصر الدعوة الاسماعيلية الباطنية في عصر الظهور أي ابان ازدهار الدولة الفاطمية وظهورها كدولة اسلامية ذات كيان حضاري وعلمي واجتماعي وسياسي ، وبالرغم من انه عاش في بلاد يتمذهب اهلها بمذهب يختلف عن مذهبه فقد كان مجبراً ان يتخذ (التقية) ستاراً له ويحذر أشد الحذر في حركاته ودعواته ، ولهذا السبب جاءت حياته غامضة بعض الغموض ، وقد لا نكون ملومين اذا كنا لم نستطع الوصول الى معرفة سيرة حياته معرفة تامة او نتصل بكل شيء عنها ، ومن جهة ثانية فانه لم يصل الينا الا القليل عن الداعي الكبير النسفي « النخشبي » مؤلف كتاب (المحصول) غير ما ذكره المؤلفون عن جهوده واتصاله بنصر بن احمد

الساماني في بلاد ما وراء النهر الى ان اعتنق الساماني الدعوة الاسماعيلية ، كما اننا لا نعلم شيئاً كثيراً عن ابي حاتم الرازي العالم اللغوي وصاحب اقدم سفر في علم اللغة العربية وهو كتاب (الزينـــة) وعن (حجة العراقين) حميد الدين الكرماني بالرغم من وصول اكثر مؤلفاته وآثاره الينا ، ولو لم يكتب المؤيد في الدين هبة الله الشيرازي صـديق ومناظر ابو العلاء المعري سيرته بيده لما تسنى لنا ان نعرف شيئاً عنه ، وهكذا نقول عن غموض حياة كبار رجال الدعوة الاسماعيلية من الحجج ودعاة الجزائر في سوريا وايران واليمن وغيرها ، فان حياتهم غامضة أشد الغموض كما ان كتبهم التي دونوا فيهـا سير حياتهم قد فقدت ولم يبق منهـا إلا القليل .

ينسب الى « سجستان » وهي مقاطعة في جنوب (خراسان) من اسرة فارسية قيل انها اسرة بطل الفرس « رستم » وهنالك من يقول أنه من العراق جاء جده من الكوفة واستوطن سجستان . ويزعم بعض الباحثين الذين درسوا فلسفته انه مات سنة ٣٣١ هـ . ولكن هذا الرأي لا يتفق والواقع التاريخي ، اذ المعروف عن السجستاني انه كان معلماً للكرماني والكرماني ظلّ حياً حتى سنة ٤١١ هـ . اذن في أي وقت اخذ الكرماني عنه علوم الدعوة الفلسفية ؟ وهناك نص صريح في كتاب « الافتخار » للسجستاني نفسه يذكر فيه انه وضعه سنة ٣٦٠ هـ . وقـد ورد ذكـر كتاب « الافتخار » في كتاب « الرياض » للكرماني أي انه كان داعياً في مقاطعة بخارى في عهد خلافة الامام « المعز الدين الفاطمي » ومعنى هذا انه كان معاصراً للداعي الكبير « جعفر بن منصور اليمني » والفقيه العلامة القاضي « النعمان بن محمد بن حيون المغربي التميمي » قاضي الدوله الفاطمية ولغيرهما من كبار المؤلفين وعلماء الدعوة في ذلك العصر الذهبي العلمي الزاهر ، وليس أدل على قيمة السجستاني العلمية من كتبه ومؤلفاته التي

تركها بعده وهي موضوعة باللغة العربية وقسم منها وضع باللغة الفارسية وقد ذكرها اسماعيل بن عبد الرسول بن مطا خان الأييني المتوفي سنة ١١٨٣ في المجموعة وفهرست الكتاب وأشار اليهـا البيروني في كتبه كما ذكرها البغدادي في كتابه (الفرق بين الفرق) .

ترك السجستاني بعده كما قلنا مؤلفات علمية غزيرة تعتبر أعمق مـــا كتب في الفلسفة ويبلغ عددها ما ينوف على الثلاثين ولعـل اشهر كتبه « اثبات النبوات » و (كشف المحجوب) [١] و (تحفة المستجيبين) [٢] و (الينابيع) [٣] وهذا الكتاب قسمه الى اربعين ينبوعاً فأصبح بعد هذا من الكتب التي قلما يوجد ما يفوقه عمقاً ويظهر انه قـد وضعه لطبقة خاصة من الدعاة واصحاب المراتب العليا في الدعوة والى الذين وصلوا في دراساتهم الفلسفية الى الذروة ، وامـــا سبب تقسيمه الى اربعين ينبوعاً فيعود الى رغبته في جعل تأويل كل ينبوع على حد من الحدود الاربعين الذين يشكلون المجلس الأعلى للدعوة .

ومن كتبه ايضاً وقد أتى على ذكرها الرحالة الكبير والشاعر الفارسي الشهير « ناصري خسرو » في كتابه (زاد المسافرين) : أسس الدعوة، تأويل الشرائع ، سوسن النعم أو سوسن البقاء ، الرسالة الباهرة ، كتاب الافتخار، الموازين وهو مقسم الى تسعة عشر ميزاناً ، سلم النجاة ، النصرة ، المقاليد ، مسليات الاحزان ، اسرار المعاد ، المواعظ في الاخلاق ، الغريب في معنى الاكسير ، مؤنس القـــلوب ، تأليف الأرواح ، الأمن من الحيرة ، خزائن الأدلة ، البرهان، وغيرهم .

---

(١) حقق هذا الكتاب ونشره المستشرق هنري كوربان في طهران .
(٢) « « « « عارف تامر وضمه الى كتاب خمس رسائل اسماعيلية .
(٣) « « « المستشرق هنري كوربان بالاشتراك مع عارف تامر وضماه الى كتاب ثلاث رسائل اسماعيلية من منشورات المعهد الفرنسي بطهران – ايران .

وفي هذه السطور نوجز آراء السجستاني في الألهيات كما عبر عنها في اكثر مؤلفاته ، فهو يعتقد ان مبدع المبدعات خالق قديم وعال وعريق في ايجاد الأولية ، وان عالم الموجودات والمبدعات محدث لانه اذا كان غير محدث فيجب ان يكون شيء سابق له قد احدثه ، ولو كان العالم قديماً قبل الخالق لاستحال تعلق جبروته بالقدم ووجوده بالعـــدم ولاقتضى موجداً اوجده ، وهو المتعالي عن درك الصفات فلا ينال بحسّ ولا يقع تحت نظر ولا تدركه الابصار ولا ينعت بجنس ولا يخطر في الظنون ولا تراه العيون ولا يوصف بالحواس ولا يدرك بالقياس ولا يشبه بالناس ، فهو المنزه عن ضد مناف او ند مكاف او شبه شيء ، تعالى عن شبه المحدودين وتحيرت الاهام في نعت جبروته وقصرت الافهام عن صفة ملكوته وكلت الابصار عن ادراك عظمته ، ليس له مثل ولا شبه وهو غير ذي ند وغير ذي ضد لأن الضد انما يضاده مناف دل على هويته بخلقـه وآثاره على اسمائه بأنبيائه ، فليس للعقل في نيل سمائه مجال او تشبيه اذ ان تشبيه المبدع بمبدعه محال . فهو سبب كل موجود لأنه مبـدع المبدعات ومخترع المخترعات وسبب كون الكائنات ورب كل شيء وخالقه ومتممه ومبلغه الى افضل الاحوال . جل ان يحده تفكير او يحيط به تقـدير ليس له اسماء لان الاسماء وضعت لموجوداته ولا صفات لأن الصفات من ايسياته ؛ وان حروف اللغة لا يمكن ان تؤدي الى لفظ اسمه او ان يطلق عليه شيء منها لأنها جميعها من مخترعاته وان كل الاسمـاء التي ابدعها جعلهـا اسماء لمبدعاته ؛ فهو قديم وقبل الازل وصاحب مصدر الاولية بالترتيب ، لأن الحد الاول انبثـــق منه والموجود الاول فاض عنه وهو مبـــدع المبدعات ومعلل العلل وباري البرايا والدائم الموجود بفرديته وصمدانيته وصاحب فعل الايجاد الاول للعدد الاول الذي جعله أصلاً للاعداد ، كما ان العقل جعله أصلاً للموجودات والناطق أصلاً لعالم الدين ، ويضـاف الى كل هذا بأنه لا ينال بصفة من الصفات وانه ليس جسماً ولا هو في

جسم ولا يعقل ذاته عاقل ولا يحس به حاس ، وهو ليس بصورة ولا بمادة ولا يوجد في اللغات ما يمكن الاعراب به عنه ، وهو موجود لأنه لا يصح ان يكون موجوداً من نوع الموجودات التي وجدت عنه ، وأما الاستدلال عليه فيستخلص من وجود الموجودات الاخرى وذلك بان لا معلول بدون علة ولا موجوداً إلا بما يوجب وجوده ، وان الموجودات يستند بعضها الى بعض في وجوده وان بعض الذي يستند اليه البعض الآخر أيضاً من الموجودات غير ثابت في الوجود وغير موجود .

وبعد ذلك ينتقل السجستاني الى الموجودات بالترتيب والتسلسل فيقول :

ان المبدع لم يوجد في أول الخلقة غير العقل وحصر في جوهره صور المبدعات كلها ، ويضاف الى العقل اسم (القلم) لأن بالقلم تظهر نقوش الخلقة منذ الابتداء ، ويقال للعقل (العرش) أي انه مقر لمن جلس عليه وبجلوسه عليه تعرف جلالته عمن هو منحط دونه ، ويقال للعقل (الأول) ومعناه ان الاولية التي ظهرت منها المخلوقات يعني كل ما هو موجود وما هو مطبوع عليه اسبق لقبول آثار الحكمة قبل سائر الحدود لقربه منها واتحاده بها وهي العلم والأمر اللذان هما بمعنى واحد ، وقد يجوز ان يكون فعل العقل سبق قوته ، ولم توجد هذه الفضيلة في موجود سواه لان جميع الحدود دونه قواتها سابقة أفعالها وهذه الفضيلة للعقل خاصة ليكون بها تاماً كاملاً ، ويقال للعقل (القضاء) على ان بالعقل تقضي النفس ادراك المعلومات والظفر بالمطلوبات ، ويجوز على ان العقل هو قضاء الله عز وجل بين خلقه ، ويقال للعقل ايضاً (الهيولى) فمعناه ان بالعقل قوام ما ينبجس من الصور ، ويقال للعقل (الشمس) ومعناه ان بالعقل تبصر الحقائق ، ثم ان النفس وهي الخلق الثاني المنبجس من الخلق الأول وإنما سميت نفسها نفساً لانها تتنفس دائماً للاستفادة ليكون

تؤاتر تنفسهـــا قوام الخلقة ، ويقال للنفس (اللوح) فمعناه ان الذي انفطر من العقــل من انوار الحكمة يتسطر في النفس ومن النفس يتصل بجريانها المنبعث منها على مقدار صفائها ولطافتها ويقال للنفس (الملك) ومعنى ذلك ان النفس ملك العقل وقينة لان بالنفس ظهرت فضيـــلة العقل كما ان بالملك تظهر فضيلة الملك ، ويقال للنفس (التالي) فمعنـاه ان الذي يتلو العقل في باب قبول آثار الكلمة انما هي النفس ويجوز على ان النفس بقوتها تتلو العقل بفعله ويقال للنفس (القدر) فمعناه ان الذي يتحد بالنفس من فوائد العقل فأن التقدير والتحديد محيطـان به ويقال للنفس الصورة ومعنى ذلك ان النفس تصورت من جوهر العقل وضيائه وانها متى همت ان تلحق به لتنزل منزلته محق نورها ، كما ان القمر يستفيد نوره من نور الشمس واذا اجتمعا في المنزلة محقت نوره ، ويقال للعقل والنفس بكلمة واحدة (الاصلان) .

هذه بعض آراء السجستاني الفلسفية في الالهيات عرضنا لها عرضـاً وجيزاً وأضفناها الى ما استطعنا الوصول اليه من سيرة حياته ولعلهـا تعطي الدليل الدافع على اضطلاعه بالعلوم وعراقته بوضع النصوص بترتيب جذاب وتنسيق بديـع .

حميد الدين احمد الكرماني :

شخصية علمية خارقة اكتنف تاريخ حياتها الغموض ، وفيلسوف كبير عاش في عصر علمي زاهر وداعٍ جليل خط في صفحـــات الفكر اقوم البحوث وأعمق السطور وترك للاجيال عدداً من المؤلفات أقل ما يقال عنها انها كنز ثمين وتراث خالد .

يعتبره فلاسفة العالم الاسلامي اعظم عالم انتجته المدرسة الاسماعيلية

الفكرية في عهد الدولة الفاطمية ، أما كتابه (راحة العقل) [١] فهو من الكتب القيمة التي قلما يوجد بين كتب الفلاسفة ومخلفاتهم ما يعادلها قوة ومتانة وعمقاً لذلك كان طلبه قليلاً ورواجه بطيئاً محدوداً ومقتصراً على طبقة خاصة من العلماء الافذاذ والفلاسفة المتبحرين .

ذكره الداعي الكبير والمؤرخ اليمني « ادريس عماد الدين » في كتابه (عيون الاخبار) فقال : « هو أساس الدعوة التي عليه عمادها وبه علا واستقام منارها وبه استبانت المشكلات وانفرجت المعضلات » ووصفه الداعي الاسماعيلي السوري « نور الدين احمد في » كتابه (فصول واخبار) فقال : « لو ان الدعوة الاسماعيلية لم تنتج غير الكرماني لكفاها فخراً ومجداً ولكان ذلك كافياً » .

ظهر اثره وعظم شأنه في عهد الخليفة الفاطمي « الحاكم بأمر الله » وكان لقبه المشهور (حجة العراقين) أي انه كان مسؤولاً عن شؤون الدعوة الثقافية في فارس والعراق ، وفي القاهرة كان مركزه كمقـــام (حجة جزيرة) فهو احد الحجج الاثني عشر المكلفين بأدارة شؤون الدعـــوة الامامية الاذاعية الفكرية في العالم ، ثم استخدم بعد ذلك كرئيس لدار الحكمة في القاهرة وهي المؤسسة الثقافية التي نستطيع ان نقول عنهـــا انها أول جامعة انشئت في العالم .

وفد على القاهرة سنة ٤٠٨ هـ ، بناء على طلب الصادق المأمون افتكين الضيف داعي دعاة الدولة الفاطمية في عهـــد الحاكم بأمر الله عندمـــا حمي وطيس المعارك الدينية وقامت الدعوات الجديدة وراج سوق البدع التي كانت تهدف الى الغلو والانحراف عـــن واقع واسس الدعوة فألقى الدروس والمحاضرات في دار الحكمة ووضع كثيراً مـــن

---

(١) طبع هـذا الكتاب باشراف جمعية الدراسات الاسماعيلية بالهند وقام بتحقيقه الدكتور محمد كامل حسين والدكتور مصطفى حلمي من القاهرة .

البحوث والكتب اشهرها (الرسالة الواعظة) في الرد على الحسن الفرغاني القائل بألوهية الحاكم بأمر الله . ورسالتا (البشارات) و (المصابيح) وقد تمكن فيها من اثبات الامامة كواقع كوني لا بد منه وذلك ببراهين معقولة وحجج دامغة جاءت زاخرة بالتعابير العبرية والسريانية والفارسية المأخوذة من كتب الانبياء النطقاء السماوية ، ثم انه اتخذ من الآراء الأفلاطونية اساساً لبحوثه فذكرها بمهارة لم يسبقه اليها احد وقد جاءت جميعها كدعوة عامة لتوطيد النظام الفكري الفلسفي ورفع مستواه ومحو كل أثر للشك والجدل والارتياب والنقاش .

ومهما يكن من امر ففي هذه السطور لن احاول تقديم الفيلسوف الكرماني كداع من دعاة الاسماعيلية الذين لعبوا دوراً هاماً في مجال الفكر على عهد الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله ، او من الفلاسفة الذين خدموا الدعوة الفاطمية خدمات فكرية جلى ، بل اقدمه كفيلسوف من فلاسفة العالم صال وجال على مسرح الفلسفة الكونية وعمل كل ما في وسعه لايجاد مدرسة فلسفية ترتكز على اسس عقلية جديدة بالنسبة لعصره ، وعلى نظريات مبتكرة حديثة لها شأنها ، وعلى نظم عقلية تنطبق على نظرية وحدة الوجود التي يقول بها المعلم الثاني والشيخ الرئيس مع توسع بالشرح وخروج عن المنهاج العام الموضوع لدعاة الاسماعيلية، سواء من قد سبقوه او عاصروه وهم الذين كانوا مجبرين على السير وفق قواعد عامة مدروسة لا يمكن تعديها او اجتياز حدودها . ومن الرجوع الى مؤلفات الكرماني والتمعن في قراءتها وتحليل ما فيها نراه قد قرر النظرية القائلة بأن بين الموجودات تضاداً وتنافراً ومحاولة من جانب بعضها لمحو البعض الآخر ، وأن هذه الموجودات موجودة بالرغم من هذا التنافر وهذا التضاد ، كما انه لا يفقد شيئاً منها بوجود ضد وانما هي كلها تحت الوجود محفوظة ، وكل هذا مطابق لنظرية المعلم الثاني

بالابداع التي يقول فيها : « حفظ ادامة وجود الشيء الذي ليس وجوداً لذاته ادامة لا تتصل بشيء من العلل غير ذات المبدع[1] » ويقول ابن سينا في سياق الكلام عن الممكن والواجب بغيره من الموجودات حديثاً يتبين من خلاله معنى دوام الوجود على الموجودات وذلك بقوله : « أما كون العالى ممكن الوجود في نفسه واجب الوجود لغيره فليس يناقض كونه دائم الوجود بغيره »[2] ويكاد يقرب مـــا يذهب اليه الفلاسفة الثلاثة المعلم الثاني والشيخ الرئيس وحجة العراقين في هذا الصدد ما ذهب اليه في العصر الحديث الفيلسوف « ديكارت » الذي يقول : « اذ يوجد من الفعل الذي يحفظ الله به العالم وبين الفعل الذي خلقــه به[3] » وذلك فيما يعرف في فلسفتــه باسم نظرية « الخلق المستمر » . والحقيقة فأن الكرماني قد شارك الفلاسفة المسلمين وتأثر ببعض منهم وخاصة القائلين بالفلسفة اليونانية وامتاز عنهم بأنه عندما عرض هــــذه الفلسفة اتسمت بحوثه بسمات الجدة والطرافة والابتكار ، وكان اسبق الى التجديد من الفلاسفة الأوروبيين المعاصرين والشرقيين الغابرين . وعليه فبالامكان القول ان الكرمـــاني ترك مؤلفات وأنتج افكاراً يجب ان ينظر اليها لا بوصفها آراء اسماعيلية فكرية فحسب ، بل آراء فلسفية اسلامية عامــة ذات مستوى رفيـع تبحث في جوهر الأشياء والنواحي العقلية العميقة بشكل ثابت متقن تتجلى فيه العبقرية والنبوغ .

اجل قال الكرماني بالنظم الافلاطونية الحديثة ، وبذل جميـع جهوده في سبيل تطبيق بعض موادهـا بأسلوبه الفـلسفي الكلامي الجذاب ، وعمل على اثبات امر النبوة والامامة من الوجهتين الفلسفية والدينية ،

---

(١) الفارابي ، عيون المسائل ص (٦٠) .

(٢) ابن سينا ، الارشادات ص (٢٤٠) .

(٣) ديكارت ، مقال عن المنهج – القسم الخامس – ومبادىء الفلسفة فقرة (٢١) .

وفي هذا نستطيع ان نقول بأنه أيد النظرية القائلة بمبدأ التمسك بظاهر الشريعة تمسكاً يؤدي الى العبادة العلمية واقتصار هذه العبادة التي يدخل في ضمنها التأويل والكلام الفلسفي على الحدود والمأذونين الذين وصلوا الى مستوى عال في الفلسفة والعلوم ، وكل هذه الظواهر نجدها اذا امعنا النظر في « الرسالة المضيئة » وفي « المصابيح في اثبات الامامة » وفي « تنبيه الهادي والمستهدي » وفي « راحة العقل » . مضافاً الى ذلك ان للكرماني فضلاً كبيراً في تطور النظام الفكري والتوسع في الكلام النظري الخاص مع اضافة عناصر جديدة ، وتوسيع لبعض الموضوعات ووضع القواعد الأساسية للتفسير ، ومع التناقض والتشابه وخاصة في موضوع « الامامة » التي كانت تدور حولها آراء ونظريات غير مستقرة ولا ثابتة ، ولهذا فأن كتابه « راحة العقل » قد حدد قواعدها وأصولها ومراتبها ومركزها ووضع لها القواعد الجديدة والأسس والنظم والترتيب .

لقد كان الكرماني مبرزاً في مذهب الدعوة للوجود ، وفي نفي الايسية والليسية والصفات عن الله نفياً مطلقاً ، ومذهب الدعوة في التوحيد ومذهب الدعوة في الأصلين الابداع والانبعاث والغلو الامامي والأفضلية بين الامامة والنبوة ، وكل هذا بأسلوب منطقي علمي بحت ، ولم يقف عند هذا الحد بل جمع لأول وهلة الأصلين الأولين ، العقل الفعّال ، والنفس الكلية ، مع نظام العقول العشرة الافلاطونية التي ايدها المعلم الثاني ، وقد قابل وطابق بين عالم الابداع (وهو عالم العقول أو العالم الروحاني) وبين العالم الجرماني (وهو عالم الافلاك والكواكب) وبين العالم الجسماني (وهو ما دون فلك القمر) وبين عالم الدين (وهو عالم حدود الدين) ثم رسم لها المخططات الجغرافية والفلكية والأرضية والجسدية التي جاءت غاية في الفن والابداع ودلّت على براعة في التعبير وعلو كعب في الفلسفة .

ومن الرجوع الى (راحة العقل) واستعراض ما جاء فيه نراه قد زخر بتعابير وأدلة عن ابطال الايسية عن الله ونفي الصفات الالهية ومما قاله وأيده : ان الله تعالى لا ينال بصفة من الصفات ، وأنه ليس جسماً ولا هو في جسم ، وانه لا يعقل ذاته عاقل ، ولا يحس به محس ، وأنه ليس بصورة أو مادة ، ولا ضد له ولا مثل ، ولا يوجد في اللغات ما يمكن الاعراب عنه ، كما أنه ليس له رتبة في الموجودات ، وهذا يدل على ما كان يمتاز به من المام واسع بانواع العلوم لا سيما العقلية منها وفي هذا يوافق المعتزلة والمتكلمة ويتفق مع ابن رشد كما انه في موضوع ايجاد « العلية » على وجود الله نراه يتفق مع ديكارت وان كانا يختلفان بايراد التفاصيل وطريقة التعبير . وكل هذا اذا اضفنا اليه بعض البحوث نراه قد ضمن حلوله وأفكاره بعض آراء الفلاسفة المتقدمين عليه والمعاصرين له كأفلاطون وأرسطو والكندي والفارابي وابن سينا ، ونلاحظ من الرجوع الى ما كتبه الباقلاني والبغدادي والغزالي انهم قرروا ان الاسماعيلية بنفيهم الصفات يعتبرون معطلة . ولكن الكرماني دفع هذه التهمة وقال : ان التعطيل الصريح انما يكون بأن يتوجه فعل حرف النفي « لا » نحو « الهوية » قصداً ، كأن يقال مثلاً « لا هو » و « لا اله » وليس هذا مما تقول به الاسماعيلية ، اذ ان النفي عندهم هو نفي الصفات وحدها ، وتوجيه فعل حرف النفي « لا » انما ينصب عندهم على الصفات دون الهوية . ومهما يكن من امر فان الكرماني قد وجه عناية خاصة في كتابه « راحة العقل » الى هذا الموضوع ، وفي هذا الكتاب نراه قد خالف جميع الفلاسفة والادباء والمؤرخين والعلماء فبدلاً من ان يقسم كتابه الى فصول وابواب واقسام كما فعل غيره من رجال الفكر والمؤلفين نراه قد شبه كتابه بمدينة محاطة بسبعة أسوار على كل داخل اليها ان يجتاز الأسوار السبعة ولكي يجتاز الأسوار السبعة عليه ان يواجه سبعة مشارع متفرعة عن كل سور ، الا السور السابع

والأخير المحيط بالمدينة فهذا له اربعة عشر مشرعا ، واذا كنا هنا لا نتطرق الى شرح ما قصده الكرماني من اسواره ومشارعه مخافة التطويل فأن هذا لا يمنعنا من القول والاعتراف بعلو باعه في الفلسفة وقوة تفكيره وفهمه العميق لجوهر الأشياء .

للكرماني عدد من المؤلفات نشر البعض منها اهمها :

الرسالة الدرية[1] ، رسالة النظم ، الرسالة الوضيئة ، الرسالة المضيئة ، الرسالة اللازمة ، الرسالة الهادية ، الرسالة الواعظة ، الرسالة الكافية ، تنبيه الهادي والمستهدي ، معاصم الهدى ، الأقوال الذهبية ، فصل الخطاب وانابة الحق المتجلي عن الارتياب ، رسالة المعاد ، رسالة الفهرست ، المقادير والحقائق ، رسالة التوحيد في المعاد ، تاج العقول ، ميزان العقل ، كتاب النقد والالزام ، الكيل النفسي ، كتاب المقاييس ، المجالس البغدادية والبصرية ، رسالة الشعرى في الخواص ، راحة العقل ، رسالة اسبوع دور الستر[2] .

وأخيراً فلا بد من القول بأن الكرماني من الفلاسفة المغمورين في عالمنا الفلسفي ، وفي الواقع فأن دراسة مؤلفاته وانتاجه من الأهمية بمكان وهي تعطي صورة واضحة عن اثر الفلسفة في تاريخ الفكر بالنسبة للمهتمين بالدراسات الشرقية والفلسفة الاسلامية .

محتويات الرياض

يفتتح الكرماني كتابه الرياض بتسبيح الله وتمجيده وهي قاعدة درج عليها جميع العلماء في تلك العصور واخيراً يشير الى امام عصره الحاكم بأمر الله الفاطمي ثم يقول :

(١) حقق هذه الرسالة ونشرها محمد كامل حسين – جامعة القاهرة .
(٢) حقق هذه الرسالة ونشرها عارف تامر .

لقد رأيت أبا حاتم الرازي قد قوّم الاخطـــاء الموجودة في كتاب « المحصول » فجاء ابو يعقوب السجستاني فدافع عن مؤلف كتاب «المحصول» مؤكداً صواب حجته وقوة نظريتــه وان الأمور التي ناقشها ليست من الجزئيات او الفروع الفلسفية الاسماعيلية حتى يمكننا التغاضي عنها وفي هذا كله ايذاء للعقيدة وتعطيلا للمبادىء الاساسية وللأصول .

ان أبا يعقوب كما يبدو قد دعم بعض النصوص مخالفاً أبا حاتم الرازي ومهاجماً اياه وفي بعض المواضع قد تكلم بما لا يمت الى الموضوع بصـلة مطلقاً ، ومهما يكن من أمر فقد ورد في كتاب «المحصول» بعض النصوص التي تعالج التوحيد فكان من الواجب على ابي حاتم ان يصلحها ويناقشها ولكنه لم يفعل ، بل فضل عليها تلك القصص الطويلة التي تعالج مواضيع اقل اهمية وهي البيانات التاريخية الواردة في التوراة ، وقد ملأ كتابه بها فتركها غير مصححة مهملا اياها وبذلك أوجد نوعاً من الارتباك الفكري لاتباع الدعوة الهادية بتقديمه آراء مختلفة ومتباينة ، وخاصة بعد انكبابهم على قراءة كتاب « المحصول » ولقد كان ذلك ذا تأثير على نقاوة فكرة مسالك التوحيد وأفساداً لأصول الشريعة ولترتيب الحدود ونرى الكرماني يقول : ولهذا السبب قررت ان اورد هنـا الاقوال الاصلية الواردة في كتاب (الاصلاح) مصححاً بعض ما جاء في كتاب « المحصول » وما ورد في اقوال « النصرة » التي تدعم كتاب « المحصول » مقدماً رأيي وتعليقاتي عليها وغرضي من ذلك اظهـــار الاصول بالمعنى الصحيح والفصل بين الاثنين ، وعندما نصل الى هذا الحد يسهل اظهـار الخطأ وتبقى التعاليم الصحيحة بمنجاة من الريب والشك وبعيدة عن كل تباين واضطراب .

قسّم الكرماني كتابه « الرياض » الى عشرة أبواب وجعل كل باب مقسماً الى عدة فصول وبلباقته الادبية والعلمية وقوة بيانه واطلاعه انتقى ما رآه مهماً ، واساسياً من كتابي « الاصلاح » و « النصرة » وقرظـــه بأسلوبه

الواضح الوجيز وهـــذا النوع من الفن يختلف عن أســلوب الرازي تمام الاختلاف .

قسم الباب الاول من كتاب « الرياض » الى ثمانيـة وثلاثين باباً وهو مكرس لموضوع كمال النفس . يقول مؤلف كتاب «الاصلاح» : ان النفس تامة وهي مصدر تام كامل جاءت من الكمال لان العقل هو الكمال ، ويقول مؤلف «النصرة» مخالفاً هذا : بأن مؤلف «الاصلاح» لا يعلم بأن التام هو ارفع وأكمل من الكمال لأن الثاني اي الكمـال هو من خاصية الاول ولذلك وصف فيه ، ولهذا فأن الـكامل الذي يحمل هذه الصفة يكون ارفع واسمى من خاصيته الملحقة به ، فالـكامل موجود ومتى وجـد الكمال يصبح تابعاً وليس متبوعاً .

وهنا يحتدم الجدال ما بين الواقع والخيال فيكشف مؤلف « الرياض » الغطاء عن الخطأ المنطقي بدلالته على ان مؤلف كتاب « الاصلاح » لم يعن بالكمال الكمال عامة ، بل الكمال الأعلى أي العقل والعقل هو علة وجود النفس الكاملة التي اصبحت معلولة به ، والمعلول لا يمكن ان يكون أسمى من العلة ، لهذا فأن رأي الكرماني يوصلنا الى الاعتقاد والقول بأن تهجم السجستاني على الرازي لم يكن في موضعه ولا صحيحاً . ثم ينتقل الكرماني فيأخذ رأي الرازي الذي يقول : بأنه بالرغم من ان النفس هي كاملة غير ان أفعالها ليست بكاملة أيضاً حيث ان هذه الافعال ترتكز على الوقت بينما النفس هي انبعاث العقل والعقل هو كائن بذاته مؤلف من الابداع والزمن والكمال عكس النفس التي هي منبعثة من الزمن وتعتمد على الامداد الذي يأتيها من العقل ، وهذا لا يؤثر أو يجعل مادتها متواضعة كما هو الحال في العقل كونه معتمداً على الارادة الالهية ، فهذا لا يجعله وضيع المادة لهذا الكمال أو عدم الكمال اللذين هما وليدا النفس وليسا مادتها وقد يعود الى القول بان جميع ما جاء في الباب الأول من كتاب

«الرياض» بأن هذان الاقتباسان عن كتاب «الاصلاح» ، والكرماني يورد اراء «النصرة» بشدة معلقاً بقوله ان السجستاني قد فهم خطأ هذه النظريات وقد شبهه كمستعمر جديد دخل الى عالم المثاليات ولا هدف له إلا الغرور المادي .

« قال صاحب «النصرة» مورداً قول امباذقليس [1] على سبيل الاحتجاج به انما صارت اما لأنه لم يخضع لشيء إلا للباري عز وجل وصارت النفس ناقصة لانها خضعت للطبيعة نقول : ان الفلاسفة المتقدمين منهم وان كانوا فضلاء في زمانهم فقد استمر عليهم سلطان الخطأ في كثير مما تكلموا عليه من العقليات ، ولو كانوا في زماننا ورأوا ينابيع البركات كيف هي فائضة من بيت الوحي بحقائق الأمور على ما هي عليه من الدعوة العلوية لكانوا مع اجتهادهم لانفسهم ينصفون انفسهم ويعبرون عن كثير من اعتقاداتهم وفيما غاب عن الحواس يقفون . ولكانوا لآثار من جعل الله له نوراً في غوامض الامور يقنعون . فانهم في ازمانهم اتبعوا آراءهم وعقولهم فيما نحوه فصار كل منهم يذهب في اعتقاده الى ما تدل عليه

---

(١) فيلسوف كبير عاش في سنة ٤٤٠ ق.م عاصر (بارمنيدس) وان يكن اصغر منه ، مذهبه الفلسفي يتصل مع هرقليطس مع تعديل بسيط ، هو من اهالي مدينة اكراجاس على الساحل الجنوبي من صقلية . كان سياسياً ديموقراطياً وزعم عن نفسه انه اله . تروي الاساطير عنه قصصاً مختلفة فقد زعم الزاعمون انه اتى بالمعجزات ، حيناً بالسحر وحيناً بمعرفته العلمية ويروى عنه انه استطاع ان يتحكم في الريح، وانه اعاد الحياة الى امرأة ميتة . ان جميع ما كتبه كان شعراً - كما فعل بارمنيدس وقد اثنى عليه لوكريشوش الذي تأثر به . واهم ما اضافه الى العلم قوله ان الهواء عنصر قائم بذاته وقد برهن على ذلك ببراهين علمية دامغة ، وعرف ان بين النباتات اتصالات جنسية وله نظرية التطور والبقاء الاصلح ، وأما في الفلك فقال : ان القمر يضيء بأشعة منعكسة عليه من الشمس وهو واضع اساس المدرسة الايطالية في الطب وقد اخرجت هذه المدرسة افلاطون وارسطو ، وقال بأن التراب والهواء والنار والماء عناصر اربعة ، وذهب الى ان العالم المادي كروي الشكل وأيد بعض الاراء الفيثاغورية ، وقد أبى ان يأخذ بالواحدية. وذهب الى ان مجرى الطبيعة خاضع في نظامه للمصادفة والضرورة اكثر مما يخضع للغاية المنشودة ، وفلسفته في هذه الجوانب اقرب الى العلم من فلسفات بارمنيدس وافلاطون وأرسطو .

مصنفاته على ما هو عليه اهل الظاهر في الملة الحنيفية حين اعتمدوا على عقولهم في سلوك مسالك الديانة فاختلفت آراؤهم وبين أولئك تفاضل فمنهم من صوابه اكثر ومنهم من خطأه اكثر والمعول على ما يشهد به ميزان الديانة الذي هو الآفاق والانفس . وفيما تقدم من الكلام على ذلك والبيان لأن اعتقاد الامر فيه على ما شرحه باطلاً غنياً عن التكلف والتطويل فما المعنى فيما اورده امباذقليس الا ما اورده صاحب النصرة في احتجاجه، وقول امباذقليس انصب للطعن ونسأل الله ان ينور عقولنا ويختم بالسعادة أمورنا وللخيرات والاعمال الصالحات يوفقنا بمنه ولطفه وكرمه » .

أما الباب الثاني في كتاب «الرياض» فمقسم الى تسعة فصول ومخصص لبحث العلاقة ما بين العقل والنفس ، فالسجستاني يعترض على الرازي لأنه اورد موضوع الحركة والراحة والهدوء وهو الموضوع الرئيسي الذي كثيراً ما سبب المشاكل للفلاسفة القدماء ، وهنا يعتبر الحركة والهدوء أثرين متحدين من (الاول) (والثاني) وهذا يؤيد ما قاله ابو حاتم الرازي بأن الاول قد ابدع فأصبح مرتبطاً ومسئولاً عن الابداع لانه حقيقة مركزه المزدوج (ذات الابداع وذات المبدع) وهذان الأثران موجودان في « الأول » ولما انبعث الثاني من الاول اصبح الانبعاث ذات مظهرين (ذات الانبعاث وذات المنبعث) وهكذا فان الأثران متصلان بالمبدأين الأساسيين ، اما الحركة فهي الافادة التي يخلعها الاول على الثاني فتؤثر على كافة الموجودات والكيانات بينما السكون هو قبول افادة الاول في الكيانات الاساسية كلها .

ان الرازي يقول : أنا لا اقول ان الحركة والسكون هما متولدان من النفس بفعل القوة المستفادة من العقل ولكني اؤكد بان الاثنين هما أثران من النفس متولدان بفعل القوة المتولدة من العقل في الهيولى والصورة ولهذا السبب فان الهيولى والصورة اصبحتا اساس هذا العالم . اما السجستاني

فيقول في كتابه «النصرة» : ان هذا الكلام من نوع الهذيان لان الحركة تتولد من قصد خاص « لطلبها » كما تهدف حركة الاجسام المادية لتغطية فراغ حركة اللهب الصاعدة الى ما فوق او حركة الارض لتحت وهكذا دواليك ، ونتيجة لهذا القول فان الكرماني يستخلص بان الرازي كان على حق بينما السجستاني على خطأ .

(قال صاحب الاصلاح ونقول : ان الحركة والسكون هما أثران متحدان بالأول والثاني لان الاول لما ابدع اتحد بالابداع فكان لذلك الاتحاد اثرين فيه بالقوة . وانما قلنا أثران لان الابداع والمبدع اثنان واحدهما الابداع والآخر ذات المبدع والابداع والمبدع فان كانا اثنين فهما ايس واحد وهو الكل وهذان الاثران هما في الاول بالقوة ثم انبعث الثاني عن الاول فكان من ذلك الانبعاث اثرين فيه بالفعل احدهما ذات الانبعاث والآخر ذات المنبعث فالأصلان متحدان بالأمر وأحد الاثرين هو الحركة وهو أعلى من الآخر الذي هو السكون كما ان احد الاصلين الذي هو الاول أعلى من الآخر) .

أما الباب الثالث فيبحث موضوع « هل النفس والهيولى يشابهان الاول ؟ ويقسم هذا الباب الى ستة فصول ويستهله بعبارات من كتاب «النصرة» من نصوص وردت في كتاب «الاصلاح» ومركبة بطريقة تفسر معناها الاصلي ، وهنا يقول الكرماني : بأن السجستاني ينتقد ما لم يقله الرازي ابداً .

وقال صاحب «الاصلاح» على ما اثبته صاحب «النصرة» : ولا نقول ان الطبيعة والهيولى الظلمانية متولدة من الثاني لتؤكد الثاني من الاول ، لأن ذلك العالم عالم الشرف والفضيلة وهذا العالم هو عالم الظلمة والكدورة ، والثاني وان كان متولداً من الاول فانه شبيه به ، ولا يشبه حاله حال الهيولى ، وقال صاحب «النصرة» : ان هذا غلط محض لانه لو كان ذلك العالم نورانياً

لا ظلمة فيه وهذا العالم ظلمانياً لا نور فيه لم يقدر ان يقع بين هذا) .

وفي الباب الرابع ثمانية فصول يعالج الكرماني فيها موضوع كون النفوس اجزاء من الحقائق الاولى ويلفت النظر الكرماني الى ان السجستاني يحور معنى ما جاء في كتاب « الاصلاح » بتغيير تركيب عباراته الاساسية ويتفق الكرماني بالرأي على موضوع الأنفس الجزئية مع العلم ان مجموعة هذه الانفس لا تشكل النفس العمومية ويعود السجستاني فيتكلم عن هذا العالم ومع تكلمه يلمح الى الحقائق التامة ويقول بأن الروح والنفس البشرية تخص المنطقة الكائنة ما بين عالم الطبيعة ، وعالم الانبعاث وهي المكونة والمعروفة (بالقوة الطبيعية) وقد تطل النفس الى العالم الأعلى بممارستها التقوى وبعدئذ باتحادها مع الثاني ولا يقف السجستاني عند هذا الحد بل يقول :

ان العقل هو الانبعاث الاول بينما النفوس الناطقة هي الانبعاث الثاني وما جرى في الانبعاث الاول أيضاً انبعث في الثاني ، وينتقد الكرماني هذا الرأي ويحيل القارىء الى ما كتبه وخاصة الى الرسالة « الواعظة » و « المضيئة » التي يقول فيها : (ان العقل ليس إلا ذات الكلمة والكلمة ليست إلا ذات العقل يصحح ذلك قول مولانا الامام المعز لدين الله صلوات الله عليه في كتاب « تأويل الشريعة » [1] حيث يتكلم عن العقليات ويشير بان الكلمة عبارة عن العقل وان هذه الاسماء يستحقها بالاضافة وسبق من شرحنا وكلامنا على المبدع والعقل والكلمة وما يقال على عالم الابداع والانبعاث الاول في الرسالة « المضيئة » وغيرها من الرسائل ما يكفي الباحث) .

---

(١) هذا الكتاب من مؤلفات القاضي النعمان بن حيون المغربي التميمي ، واشارة الكرماني هنا الى انه من تصنيف الامام المعز الفاطمي معناه ان الامام المعز هو مصدر معلوماته .

ولا يقف الكرماني عند هذا الحد بل يورد أقوال الرازي المدونة في كتاب « الاصلاح » التي يقول فيها :

ان الحركة والسكون هما كروح الهيولى والصورة وهذين الاخيرين كجسد الاثنين الاولين وذلك لان الروح ألطف من الجسد والجسد اكثف من الروح ، والحركة والسكون هما ألطف من الهيولى والصورة ، ويبدو ان السجستاني يرفض هذا التحليل مسانداً نظرية صاحب « المحصول » أما الكرماني فيقول بأن الاثنين كانا على خطأ وخاصة الرازي فيما يتعلق بالحركة التي هي عمل المحرك الذي نسميه النفس .

أما السكون فهو توقف عمل المحرك وهكذا اذا كان المحرك هو النفس فلا يمكن ان يشابه الحركة التي هي عملها الخاص وهكذا يطبق على السكون أيضاً . وانه من غير الممكن ان نجمع الحركة والسكون بواحد لانهما يشبهان الواحد الآخر بالتبادل بينما الهيولى والصورة هما على العكس غير منفصلين ويكونان واحداً وقد شرح هذا الموضوع شرحاً وافياً كتاب « راحة العقل »[٢] .

اما الباب الخامس فمقسم الى سبعة فصول وموضوعه ان الانسان هو ثمرة العالم المادي كما يقول الرازي ، ونراه يخص العالم بكامله وبأساسه وجذوره ، فالهيولى ايضاً هي اساس الذاتية المكونة فيه بواسطة الحركة والسكون وبعض العوامل الأخرى التي تؤول الى تكوين النفوس المختلفة كالناحية وغيرها ويسمي السجستاني هذه الفلسفة بالدهرية التي لا تعترف بوجود النفس بعد انفصالها عن الجسد ، ويشرح المستشرق « غولد زيهر » في دائرة المعارف الاسلامية شرحاً طويلاً اعتقادات هذه

---

(٢) من الغريب جداً ان نرى هنا ان كتاب راحة العقل قد وضع قبل الرياض مع ان الكرماني يستشهد بالرياض في صفحة ٢٢ و ٢٣ و ٣٦٤ وهنا يخطر على البال بان الاستشهاد في الكتابين ربما كان قد ادخل فيما بعد .

الفئة ولكن بدون ان يعطي جواباً حتمياً وافياً ، وقد اعتقد بأن اتباع هذه الفئة هم جماعة دمقريتس وايبويبكيورس كما لحقها لوكزيتيوس ويقول الكرماني بأن الاثنين على حق من جهة وعلى خطأ من جهة أخرى فالانسان هو نتيجة تفاعل العمل الطبيعي الكوكبي والفيزيكي ، والانسان هو غرض الثاني وغـــاية عمل الطبيعة والمعنى في ذلك هو ان الانسان مخلوق ومقسم الى قسمين قسم منه يخص الطبيعة الميتة وقسم يخص الله لذلك فهو اسمى المخلوقات .

(نقول كيف يصح ما ذكره والنظم والترتيب لا يوجدان الا من العقل ام كيف يصح والأشياء المجملة لا يفضلها الا العقل والنفس مـا لا يتأثر فيها بأثاره فهي والبهائم سواء ، ولذلك رفع الله عن النفس القلم الى حين يتأثر فيها آثار العقل ، وقد قلنا فـيما تقدم ان القضية في الفاعلين ليست بكلية فليس كل فاعل يطلب بفعله بلوغ ارب او غرض والذي قدره اراده بقوله ذلك ان العقل الأول ذاته ليس بمركب فيكون اذاً ذا ترتيب ونظم ، وامّا الادراك فالعقل لا يدرك الا ادراكاً حقيقياً) .

والباب السادس مقسم الى ستة فصول ويعيد موضوع الحركة والسكون والهيولى والصورة ويعترف فيه بأن ما جاء في كتاب « المحصول » وما أورده ابو حاتم الرازي والسجستاني جميعه كان خطأ ويحيل القارىء الى تصفح كتابه « المصابيح » .

(وصاحب « النصرة » جاء فوعد ان يحد الجسم والروح ، فحد الجسم بقبول الاقدار الثلاثة ثم حدّ الروح بتشابه الاجزاء وأجراها مجرى الماء والنار والهواء التي كل منها متشابه الأجزاء وذلك محال بمـا تقدم مـن القول ان الروح ليس بجسم فيلزمه ذلك والروح والنفس اسمان مترادفان على شيء واحد وذلك الشيء ليس بجسم فلو كان جسماً لكان يلزمه من الكيفيات والأعراض التسعة ما يلزم الجسم ولكان يمكن ان يدرك بحس

لم تبق متوهمة فيه الاعراض التسعة ولا الموجودة فيه ولمـــا كان غير موجود فيه الأعراف الجسمانية بطل ان يكون جسماً، وكتابنا المعروف « بالمصابيح » يتضمن من ذلك ما يشفي) . اما الباب السابع فيقسم الى سبعة فصول ويعالج تصليف المواد المركبة للعـــالم ، وفي الحقيقة فهو مخصص بتمامه لشرح مركز الانسان الذي هو طبقة لوحده وعلاقته بالعالم ، ولهذا يقول الرازي : ان الانسان نبات نام على مواد العالم الكبير ، ويتفق السجستـــاني معـــه في الرأي ولكـــن من ناحيـــة أخرى لأن الجسد البشري يتفكك او ينحل الى مثل هذه المواد ويصنف الرازي الانسان ويشبهه الى حيوان بالنسبة لامتلاكـــه الحواس ويعزو السجستاني هذا الشعور الى النفس النباتية النامية . ان الرازي يقول بان نفس الانسان الناطقة تؤلف نقطة اختلافه عن الحيوان بينا يرد السجستاني قائلا بان الحيوان ايضاً يملك الحواس ، وعندما يناقش الكرماني الرأيين يحكم بان الرازي اقرب الى الحقيقة من السجستاني واخيراً يقول: بان وجه الشبه ليس بين الانسان والعالم المادي فقط بل بينه وبين العالم الروحي الموحد في نفسه وان كل شيء سبقه في ميزان الوجود واظهر المشابهات بينه وبين كل شيء في العالمين المادي والروحي .

(وفي العالم حركات مختلفـــات وفي البشر كذلك حركات ستة الى الحركات الست وفي العالم محرك يحركه وفي البشر كذلك محرك يحركه وهو النفس وفي العالم الاستقصات الاربعة وفي البشر كذلك الطبائـــع الاربعة وفي العالم الانهار والاودية والمياه المختلفة المذاق والجبال والمعادن وفي البشر كذلك كما بينه صاحب « الاصلاح » العظام والغضاريف واللحم والدم وما يسيل منه وما يخرج وفي العالم ما ينبت وينمو ولا يحس ، وفي البشر كذلك ما ينبت وينمو ولا يحس مثل الشعر والاظافر وهو بجسمه ينمو ويزيد من صغره الى كبره وفي العالم الحيوان الحساس وكذلك

في البشر القوى الحساسة والعالم كله تراكيب وتأليف فقد استكمل بالموجود من ذلك فيه التشبيه بالعالم وان كان ما اوردناه جملة يفصلها كتابنا المعروف (براحة العقل) .

والباب الثامن مقسم الى اربعة وعشرين فصلاً وموضوعه القضاء والقدر وهذان التعبيران مذكوران في القرآن الكريم ويعطيان الدليل على مرادفات مخصصة ولكن الاثنتان تعنيان (القضاء) وقد كان لهذا الموضوع أثره في النقاش العلمي الطويل الذي جرى في عصور الاسلام المبكرة ولم يؤد الى نتيجة حاسمة ولقد كتب عن هذا الموضوع في الوف من الكتب اللاهوتية الاسلامية ولكن في الحقيقة فانه من الخطأ وضياع الوقت الرجوع اليها .

يقول الرازي مؤلف «الاصلاح» : بالنظر لقول «المحصول» بان القضاء يتفق والاول وان السابق والقدر مع الثاني (اي التالي) وفي هذا كل الخطأ لان القدر يتقدم القضاء كما ان الاول يتقدم الثاني ومعنى القدر هو التقدير اي انه جعل الشيء ممكناً والقضاء يعني (تفصيل) اي فصل الشيء او قطعه ، والثاني اي القضاء ظاهراً غير ممكن تقدمه على الاول ويورد الرازي عدة آيات من القرآن الكريم لدعم ترجمته ويشبه القدر بشكل تفصيل القماش الذي يرتسم في مخيلة الخياط قبل التفصيل وبعد ان يفصله يكون قد وضع شكله اي (قضاه) وليس ممكناً بعد ذلك تغييره .

ويعترض السجستاني على هذا الشرح مدافعاً عن نظريته الاساسية التي توافق ما جاء في كتاب «المحصول» ويقول ان القضاء لا يعني التفصيل مع ان القدر يعني التقدير ، الاول يصف ويوجب والثاني الذي هو القضاء فراغ ونهاية وان مثل الخياط لا يتناسب مع الوضعية لأن القضاء هو فكرة اللباس الناتج عن فن الخياط وهي (الخياطة) والثاني معتمد على

النفس وهو التقدير ولذلك صار هو القدر ، ويأتي الكرماني فيناقش الفكرة والآراء فيقول : اذا كان القضاء يتفق والسابق الاول والقدر والتالي الثاني فيجب ان نعترف بأن الناطق يتناسب مع التالي كما هو مبين في كتاب «المحصول» مع انه هو المسؤول عن تعريف الشريعة ومن الخطأ ان نجمع ما بين الناطق والتالي لان الناطق يختص بالعالم المادي بينما التالي الذي هو الاساس يختص بالعالم الروحي ومثل الناطق والأساس كمثل الشمس والقمر . وهنا توجد ناحية جديرة بالانتباه وهي ان بعض الدعاة كانوا يميلون لوضع مركز الأساس فوق مركز الناطق قائلين ان العبادة الروحية اسمى من العبادة الطبيعية الشرعية .

(قال صاحب « النصرة » حكاية عن العلماء : ان الله تعالى لما ابدع العقل فرغ من العالمين لانه مجموع صور العالمين ونقول : ان العقل الذي هو مجموع صور العالمين ليس هو العقل الاول المبدع ولا العقل الثاني الذي هو المنبعث الاول بل هو العقل المرتقي من عالم الطبيعة بالاكتساب عملاً وعلماً الى موازاة الانبعاث الاول فانبعث انبعاثاً ثانياً فصار بذلك مجمعاً لصور العالمين على كثرتها وقد تنقش ذاته بصور الموجودات) .

والباب التاسع يقسمه الكرماني الى ثلاث وثلاثين فصلاً وفيه بحث عن أساس المبدأ وشريعة آدم والشرائع التي جاءت بعده ثم يأتي بعد ذلك على ذكر القيامة الكبرى فيقول : ان القيامة الكبرى تكون عندما تغلق ابواب التعليم وتوقف الدعوة التي كملت ويصرف القائم الحدود في ادارة الدعوة ولا يبقى عندئذ لزوم لها حيث يكون قد جاء خلق جديد .

وفي هذا الباب ايضاً فصول مخصصة للسؤال فيما اذا كان آدم والذي ذكر في القرآن الكريم على انه من حواري الله ناقلاً الوحي للانسانية و « ناطق » او بالعبارة الاسماعيلية صاحب الدّور حقاً قد بشّر بشريعة

جديدة ولمن وكيف ؟ وفي هذا الباب لا نرى أي تعلق ببحث التخمينات الفلسفية فحسب بل في كيفية جمع وشرح الرموز والاشارات القليلة في الكتب المقدسة ، وكيف نجمع ونوفق بين هذه المراجع المتناقضة غالباً حتى نستخرج نظرية مقنعة ؟

ان المسيحيين قد جعلوا من آدم ذلك الرجل البسيط المذكور في العهد القديم من الكتاب المقدس (التوراة) شخصية جبارة تختلف عن غيرها . فالاسلام مع قدر كبير من الآراء الاخرى قد توارث هذه القصة الجديدة عن آدم ، بينما بقية الفئات بما فيها « الاسماعيلية » اثبتت دوره بتقارب اقرب للحقيقة من غيرها ، لانها اعتبرته وجد في بداية العالم ويكفي ان تكون الملائكة امرت بالسجود له تكريماً . وفي النظام الاسماعيلي اقرار بأن النطقاء السبعة يكون الأول غير الآخر ، فآدم الأول والقائم الآخر يختلفان قليلاً في عملهما وواجباتهما ، لأن آدم لم يكن يملك (عزيمة) والقائم لن يأتي بشريعة جديدة ، ولهذا يعتبر محمد خاتم الرسل وشريعته هي الاخيرة .

ويأتي الكرماني على ذكر القيامة الكبرى لانه في ذلك الوقت تكون الدعوة قد اكتملت ولا يبقى أية فاعلية للحدود ، اذ ان مهمة التعليم قد انتهت وأصبح هناك خلق جديد ، والظاهر ان هذه الفكرة تعكس القصد المنتظر من دعوة الاسماعيليين عندما تصل الى القمة حين يصبح العالم كله متحداً تحت سلطتهم يدين بمذهب ديني واحد ، وهذا هو القانون الحقيقي الصحيح للدين الاسلامي الذي يبشرون به .

قال صاحب « النصرة » عقب تأويله عما قاله الله حكاية عن ابن نوح : (سآوي الى جبل يعصمني من الماء) فقد ظهر ههنا بقوله : « سألتجىء الى لاحق » ويقول نوح : « لا عاصم اليوم من أمر الله » ، أي ان الأمر كان قبل نوح من قبل اللواحق ، إذ هو لم يعلم مرتبة الوحي ، ولو كان

لآدم وحي لكان أبنه يعلم ذلك) .

اما في الباب العاشر وهو آخر الكتاب فهو انتقاد لجميع المقاطع التي وردت في كتـــاب « المحصول » ، والتي تركت دونما تصحيح من قبل أبي حاتم الرازي ، فيوجد ما يقارب من التسعة مقاطع في الخمسة عشر فصلاً من هذا الباب ، ونرى انه من الضروري ان نقدم ترجمة هـذه المقاطع الأساسية الواردة في كتاب « المحصول » لنعطي فكرة عن اسلوبها .

ان الكرماني في المقطع الثاني يقدم كنموذج لهذا الاسلوب . فيقول : في الحقيقة ان مؤلف كتاب « المحصول » عندمـا قام بالدعاية ، وباشر بشرح اسس الدعوة وقواعدهـا ، فتح ابواب معالم جديدة بتأليف عدد من الكتب لهؤلاء الذين كانوا قائمين فيها ، وان الأكثرية قد قبلوا هـذا الحكم على « المحصول » رغم اعتذار مؤلف كتاب « الاصلاح » ، وقـد جاء هذا كبرهـان على الخطأ وتعقيد للموضوع ، وانه لما يؤسف له ان نرى ان حقيقة الوضع هو عكس ما رأوا وما تخيلوا ، وان تصليحات الرازي تثبت انه لم يطعن في قيمة كتاب « المحصول » ولا في مؤلفه ، لا بأظهار الأغلاط ولا بالحكم عليها ، لأن الرازي كان احد الرجـال المعنيين خصيصاً بتصليح المعرفة الدينية ورفع شأنها ، وشرح حقيقة العقيدة وتأكيد واجبات الانسان تجاه الله .

ومن آراء الكرمـاني التي وردت في كتبه نحكم عليه بأنه مؤلف كبير ، وأديب متمرن على الآداب والأصول ، ومن رسالته « الواعظة » يظهر لنا بأنه أورد ملاحظة هامة وأصلحها ، بينما لو كان غيره لأرسل السباب والشتائم ... وهذه بعض المقطوعات التي يصلحها :

١ — يقول مؤلف كتاب « الاصلاح » في موضوع التوحيد :

ان الله خالق الاشياء وغير الاشياء فهو : ذكي ، فكري ، منطقي .

ويعني ان تلك المواد او المواضيع قد تأتي تحت حكم هكذا عناصر أو قد لا تأتي .

ويرد الكرماني على هذا بقوله : ان هذا يتنافى مع النظرية القائلة بأن العقل هو أساس الخليقة الذي ليس وراءه إلا الله ، ولا شيء يمكن ان يكون سابق للعقل في وجوده ، أو مع العقل في وجوده ، فهذه النظرية تشمل الاشراك ، وهذا ينقض قانون التوحيد ، والقول عـــن خلق الاشياء وغير الاشيـــاء المادية وغير المادية ، واذا كان غير هذا اختلط وخيّل للأوهام بأنه لا يوجد عالم غير هذا العالم ولا شيء ينفي الخلق ، فهل من الممكن القول ان الله هو الخالق المبدع وفي نفس الوقت ننفي هذا ؟

٢ – وفي الفصل الرابع يقول مؤلف كتاب « المحصول » : ان الخالق مبدع الاشياء من لا شيء فقط وهو ولا شيء معـه ، وليس له نهاية ، واذا قلنا فقط هو ولا شيء نكون قـد انكرنا الاشياء وغير ألاشياء وجعلنا الاثنين مبدعين .

لقد قلنا ان ذاته (هويته) واية فكرة كانت هي ، (صورة) بسيطة مركبة ، وجعلنا كل شيء مستمراً وغير مستمر ، جاء بها الى هذا الوجود بسبب معلول ومحدود متناهي ، لأن لا شيء يأتي بعد الشيء ، ولأن نفي اسم هو ممكن سيما بعد مجيء هذا الاسم الى الوجود وان كلمة « لا » ليست هي فكرة بل افكار ونفي لكل فكرة ، وهذا جزء من الشرك ونقض لنظرية التوحيد ، والكرماني يحيل الطالب الى رسالته « الروضة » والى كتاب (تأويل الشريعة) للامام الفاطمي المعز لدين الله .

٣ – وفي الفصل الثامن يقول مؤلف كتـاب « المحصول » في الفقرة التي يبحث فيها المبدع الاول : بان الله عز وجل ابدع العالم دفعة واحدة وهذا يعني بانه أبدع العقل جملة واحدة ، وبقوته وتقديره اظهر فيه صور

الموجودات وافكار العالم وكل شيء يحتويه ، دون ان يدل على اي شيء بمفرده ، فالعقل اذاً له الاقدمية . ويحتج الكرماني على هذا القول لأنه يعلم ويقرر بان العقل يعمل مستقلاً معتمداً على تفكيره الخاص وهذا خطأ عظيم ، لأن العقل هو وسيط في العمل الإلهي فقط وليس مبدع آخر .

٤ – ويقول مؤلف كتاب « المحصول » في الفصل التاسع : ان العقل ازلي ومعلوليته هي وحدة الله ، ووحدة الله أزلية ، ونرى الكرماني يرفض فكرة « الوحدة الأزلية » ناظراً اليها كوسيط بين الله والعقل ، والثاني ذاته هو مادة الوحدة لسبب واحد أولي ، وفي الوقت ذاته يكون الاول هو سبب فعل الخليقة والمخلوق ، التام والتام ، الأزلية والأزلي ، الوجود والموجود .

٥ – اما في الفصل الحادي عشر فيقول مؤلف « المحصول » : بما ان الصورة ظاهرة في العقل من وحدة الله هكذا فان الصورة المجردة عنده تصبح أزلية ، لأن العقل يصبح ايضاً أزلياً بكامله وليس جزئياً ، ويدلل الكرماني ايضاً بميله الى التكلم عن الحقائق الاساسية بينما هو يفكر بظاهر العالم المادي ، ويقترح بان هذا يطبق على عقل الناطق او الأساس او الأمام اكثر مما يطبق على العلة الاساسية . وهذا هو « الملاك المقرب » او القلم الخفي الذي يكتب على لوح الوجود .

٦ – ويقول مؤلف « المحصول » في الفصل الثاني عشر : بما ان العقل مسبب من الأزلية التي تسمى (كلمة الله) ، وبما انه لا ثالث لهما فيصبح العقل مماثلاً لها ، ويعترض الكرماني على هذا الرأي قائلا : بان العقل والكلمة هما واحد ونفس الشيء .

٧ – وفي الفصل الثالث عشر يقول مؤلف « المحصول » بأن العقل قد حصل على التسمية « تام » لكون صيرورته بالمبدع ، ولأن الابداع تم بواسطة المبدع التام ، وهكذا فان المبدع تاماً ، والذي تم ابداعه ايضاً

اي (الابداع) لا يكون إلا تاماً .

ونرى الكرماني يعترض على هـــذا قائلا : ان الله ليس له نعوت ، والمبدع او الخالق يفرض تفوقه على المخلوق .

٨ – وفي الفصل الرابع عشر يقول مؤلف كتاب « المحصول » : بأن العقل يحمل الافكار والعلية التي هي مصدرها وهي « الكلمة » تمامـــاً ، كمثل الشمس التي ترسل الضوء بواسطة لمعانها وليس باحتكاكها الطبيعي أو المادي . فاذا كان عمل العقل ناتج عن قوة الكلمة وامكانه على نقلها ، فحينئذ يصبح واضحاً بان الكلمـــة هي سبب كل شيء ينبعث من العقل وليس العقل نفسه ، والثاني الذي هو العقل ليس هو إلا وسيط ما بين الكلمة وما دونها من الحدود . وهنا يعترض الكرماني ايضاً بقوله : ان مثل هذا الترتيب لا يطبق إلا على عقول النطقاء فقط .

٩ – واخيراً في الفصل الخامس عشر يقول مؤلف كتاب « المحصول » : ان عملية الابداع هي واسطة ما بين المبدِع والمبدَع ، ومثلها كتأثير الوكيل على الأمر الموكل به ، ويضيف الى ذلك بقوله : ان فكرة الابداع تعتمد على العميل المؤثر في الصورة ، والمنقولة من المخلوق الى الخالق .

ويحتوي المقطع الاخير على جمـــل متقطعة تشير الى الموضوع نفسه مستقاة من قرائن مختلفة . وكما هو منتظر ، يرفض الكرماني هذه الاقوال بقوله : ان هذا لا يوافق اعتقاد الموحدين لأن فعل المخلوق يعتبر هنـــا مستقلاً عن الخالق .

وفي الحقيقة فان فكرة التوحيـــد وفهم معرفة الحدود لأمر عسير وعسير جداً ، وبالوصول الى معرفتها نجاة النفوس ونموهـــا ، واستقرارها ونجاتها من عالم المادة .

(قال صاحب « المحصول » : والابداع واسطة بين المبدِع والمبدَع ،

وهو أثر من الموثر في المؤثر وقال : وصورة الابداع متوسطة بين الفاعل والمفعول ، ووجودها من جهة الفاعل المبدع ، فأثر الصورة يوجد من جهة المبدع في المفعول ، وهذه الصورة اعني الابداع صارت في المبـــدع من المبدع سبحانه .

هذا هو كتاب « الرياض » للداعي الكبير حميد الدين احمد الكرماني وهذا مجمل ما جاء فيه من عرض للاراء الفلسفية التي كانت مدار جدل في ذلك العصر ، وقد ابرزها الكرماني وخطها ، وصقلها ، واتى بأحسن النصوص الفلسفية في معرضها .

وفي الحقيقة فقد استحق مؤلف كتاب « الرياض » شكر الأجيال ، وتقدير العالم الاسلامي ، لأن كتابه ثمرة من ثمار الفكر ، وشجرة باسقة نمت في ظل هذا العالم الشاسع .

المخطوطة وطريقـة التحقيق

عندما انتدبتني الجمعية العلمية الاسماعيلية في الهند« the Ismaîlịa Society » التي يقوم المستشرق الكبير البروفسور (و. ايفانوف) W. Ivanow بأمانة سرها لتحقيق كتاب « الرياض » والاشراف على طبعه أرسل اليّ النسخة الاولى الاصلية ،وهي التي رمزت اليها بحرف (أ) واعتمدتها الأصل في التحقيق ، وبعد ان تصفحتها وجدتها مليئة بالأخطاء النحوية فضلاً عن النقص بالجمل وبالنصوص ، مما دفعني للكتابة اليه معتذراً بأنه لا يمكن قطعاً تحقيق الفكرة ، والوصول الى الهدف بأخراج النص الصحيح ، اذا لم يصار الى مقابلتها مع نسخة اخرى على الاقل ، ومضى ما يقارب الشهر تقريبـــاً ، واذا به يعود فيرسل لي نسخة اخرى مصورة على الميكروفلم من طهران ، وهي التي رمزت اليها بحرف (ب) . وقد أفادتني كثيراً لانها جاءت أقوم وأصوب

وأصح من الأولى ، بالرغم من ان الأولى اجمل خطـاً وتنسيقاً ، كما يبدو من الصور .

تاريخ النسخ

لقد جاء في آخر النسخة (أ) ما يلي : تم الفراغ من نسخهـا في اليوم الأول من شهر ربيع الثاني سنة ١٣٥٤ من الهجرة المطابق لليوم الثـاني من شهر آب سنة ١٩٣٥ وهي بخط آدم بن الشيخ الماجد محمد علي السورتي من الهند .

أما النسخة (ب) فهي هندية ايضاً وقد جاء في آخرها : بأنه قد تم الفراغ من نسخها في يوم الاربعاء الثامن والعشرين شهر شوال سنة ١٣٥٥ للهجرة النبوية ، ولم يذكر فيها اسم الناسخ مع كل اسف .

كلمة اخيرة

إذ يضـاف الآن الى سلسلة الكتب التاريخية والفلسفية الـتي قمت بتحقيقها كتاباً آخراً هو « الرياض » للكرمـاني ، فلا يسعني إلا ان اسجل هنا كلمة شكر وامتنان للبروفسور (و. ايفانوف) اعترافاً بما قام ويقوم به من خدمات للعلم ، وسعي حثيث في سبيل اخراج اكبر عدد ممكن من المخطوطات الاسماعيلية الصحيحة لعالم الوجود ، وكل ذلك في سبيل غاية معينة لا تتعدى اطلاع العـالم الاسلامي على هذه الفلسفة الكونية ، التي شغلت الأفكار حيناً من الدهر ، وكانت محط انظـار العلماء ، ومدار تنقيباتهم في الشرق والغرب .

بيروت ــ لبنان
عام ١٩٦٠

عارف تامر

شئ منها وهو متعال في الوجوه كلها عنها واشهد ان الرؤف الرحيم
والبر الكريم محمداً عبده المختار الزكي ورسوله البر التقي ارسله و
الاصنام في حرمه معبودة ومعالم الدين الحنيفي مهدودة ونار الكفر
والالحاد موقدة ومباني الشرك والاشراك مشيدة والناس في طخيا
الضلالة قد توغلوا فجاجها وعياء محنة قد تولجوا عجاجها فقام لله
مجتهداً ومجاهداً فحسر عنهم ما كان اظل من اللبس والظلام وكسر ما
كان معبوداً بينهم من الاوثان والاصنام وشرع في عبادة الرحمن
مناسك الايمان والاسلام وبدل بيوت النيران ببيت الله الحرام
ونسخ حكم الصلبان بالتوجه نحو الركن والمقام وهدى عباد الله
في عبادته الى الصراط السوي ونجاهم من مخالب الشيطان الغوي و
وصلهم ببركته الى العروة الوثقى وأوصلهم الى حياض الرشد و
التقى فعلت كلمة التوحيد مشرقة مطالعها وذلت كلمة الشرك مظلمة
طوالعها ونطقت الالسن بالآيات البينات وجرت الرياح بسفن النجاة
في بحور الاختلافات وقام حكم الله تعالى فيما اراده من ابتلاء ذوي
الاراء والديانات فصلى الله عليه صلوة تبلغه عن تابعيه عامة و

"مخطوطة"
"أ"

عقلا محضا ثم انه اذا اخرجه العقل الثاني المسمى النفس من العقل الاول

اخرجه الفكر من النفس وكان وجود الفكر لا وجودا هو وجود النفس

التي يشبهها بالعقل ولا كان له بذاته ادراك مثل ادراك النفس فكانه

قد يلزم ان يكون للعقل الثاني المسمى النفس وجود غير وجود العقل

الاول ولا ادراك مثل ادراك الاول وذلك محال فان الثاني له وجود

غير وجود الاول وله ادراك كادراك الاول ولا يستحق ان يقال انه

مبدع كما لا يستحق الموجود الاول ان يقال انه منبعث وكلاهما عقلان

محضان قد احاط كل منهما بذاته وان اختلفت ذاته بذاته وهما متشابهان من

وجه وغير متشابهين من وجه على ما تقدم الكلام عليه واذا كان

هذا هكذا فلا معنى لتشبيه الفكرة بما شبهها به ولا معنى ايضا ان

يجعل نفس البشر بمنزلة العقل الاول ولا الفكرة منها بمنزلة النفس

الكلي فان شرف النفس البشر وخروجها من القوة الى الفعل ليس

الا في الاكتساب والاكتساب لا يكون الا من جهة الحواس عملا ومن

جهة التصور علما واذا كان شرف الانفس في الاكتساب الذي منه ما

ن بالفكر والاستدلال تصورا ولم تكن الفكرة من الانفس الا

" مخطوطة "

= أ =

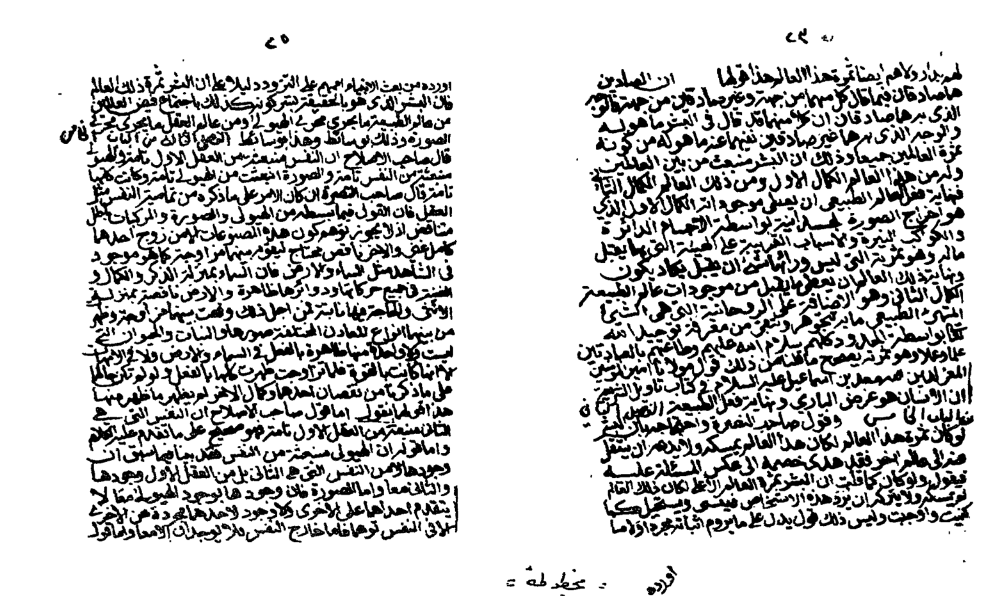
بنظير لهذا العالم فقط بل هو نظير للعالمين جميعا بكونه جامعا
لجميع الامور التي سبقته في الوجود و مماثلا بالموجود فيه لكليهما
والامر فيه على ذلك لا على ما قاله الفصل السادس من
الباب السابع وانما قلنا ان الانسان الذي هو البشر نظير
للعالمين لانه فيه جميع الكثرة الموجودة بين الابداع و الانبعاث الثاني
فتاهد فصار بنفسه موازيا للعالم الابداعي والانبعاثي و بجسمه
الجامع له بعناصره موازيا للعالم الجسماني فبذلك العالمين فاما ماله
من المشابهة بهذا العالم فان العالم كل جسم منه لطيف و هو ما كان
عاليا و منه كثيف و هو ما كان سافلا و جسم الانسان كذلك لطيف
و كثيف فاللطيف ما كان عاليا والكثيف ما كان سافلا و في العالم
كواكب وافلاك محيطة و في جسم البشر كذلك الجلد المحيط بكل البدن
و غيره مما كسي من العظم و ما يجري مجرى الكواكب مثل الاذنين
و العينين والانف والفم و في العالم حركات مختلفات و في البشر
كذلك حركات ستة الى الجهات الست و في العالم محرك يحركه و في
البشر كذلك محرك يحركه و هو النفس و في العالم استقصات

* «المخطوطة» : أ

استفدناه من بركات أولياء الله عليهم أفضل الصلوة والسلام
كالرياض خضرة في العين وثمرة تحصل في اليدين وبالله
نستعين وبوليه في ارضه في ايراد الشيء موقع من آثار
الخطاء وان كنا لا نعرى منه والكتاب عشرة ابواب يشتمل
جميعها على مائة وسبعة وخمسين فصلا والله المعين و
هو حسبنا ونعم الوكيل ابواب الكتاب الباب الاول فيما
تكلم عليه في باب النفس الذي هو المنبعث الاول يشتمل على
ثمانية وثلثين فصلا الباب الثاني فيما تكلم عليه في باب العقل
الاول الذي هو المبدع الاول يشتمل على تسعة فصول
الباب الثالث فيما تكلم عليه في باب النفس والهيولى وهل
هما اثنان الاول ام لا يشتمل على ستة فصول الباب الرابع
فيما تكلم عليه في باب كون لا النفس اجزاء وآثارا يشتمل على
ثمانية فصول الباب الخامس فيما تكلم عليه في باب كون
البشر ثمرة العالم يشتمل على سبعة فصول الباب السادس
فيما تكلم عليه في باب الحركة والسكون والهيولى والصورة
يشتمل على تسعة فصول الباب السابع فيما تكلم عليه في باب
اقسام العالم يشتمل على سبعة فصول الباب الثامن فيما

تكلم عليه في باب القضاء والقدر يشتمل على اربعة وعشرين
فصلا الباب التاسع فيما تكلم عليه في باب شريعة آدم عليه السلام
ووصي نوح عليه السلام يشتمل على ثلثة وثلثين فصلا الباب
العاشر فيما اهل اصلاحه من كتاب المحصول في باب التوحيد و
المبدع الاول ما كان اولى باصلاحه ما تكلم عليه يشتمل
على ستة عشر فصلا الباب الاول من كتاب الرياض في
الحكم بين الصادين في باب ما تكلم عليه من النفس الذي
هو المنبعث الاول الفصل الاول قال صاحب الاصلاح ان
النفس تامة في ذاتها لانها انبعثت من العقل الاول تامة
وهي انبعاث تام من التام لان العقل الاول هو التام قال
صاحب النصرة في النقض انه لم يعلم ان التام افضل واكمل
من التام اذ التام صفة والتام موصوف والتمام محمول
والتام حامل والموصوف والحامل افضل واكمل من
الصفة والمحمول لان التام موصوف بالتمام وحامل له و
التمام صفة التام وهو محمول عليه هذا قولهما ونقول ان
مراد صاحب الاصلاح في قوله ما قال ان النفس تامة
لانها منبعثة من التام لا ان التمام صفة او لا صفة او التام

مخطوطة
ب



الاثنينية والاختصاص في تعيين لا يكون الا بسبب موجب كونها على ذلك سابق عليها وعند وجودها اذا ما غير متشابه لذوات مثل يكون ضد او وجود الضدين لا يكون الا بغيرها الذي يحفظ عليها وجودها اذ وجود احد الضدين يبطل ان وجود الاخر فقد اوجب وجودها ما يتقدم عليها ما يحفظ عليها وجودهما فيقتضي ذلك ان يكون المبدع تعالى مبدعا وان يتقدم عليه ما هو اولى بالالهية تعالى وتكبر وذلك اشد امتناعا واكثر محالا واذا كان وجود ما اوجب وجوده لذاته لا يخلو من وجهين وبطل الوجهان جميعا بطل ان يكون وجوده لذاته واذا بطل ان يكون وجوده لذاته ثبت ان يكون وجوده عن الله تع واذا كان وجوده عن الله تع والابداع وجوده عن الله تع فليس الواحد من الابداع والمبدع بان يقال انه ابداع او مبدع اولى من الاخر واذا كان كذلك وبطل ان يكون الموجود عما يصدر عن الوجود الاول الا ما يوجد عنه جاريا مجرى الفعل من الفاعل والفعل لا يكون الا واحدا ثبت ان الابداع هو المبدع واذا كان الابداع هو المبدع كان ما قاله صاحب المحصول خطاء فليجتنب ان شاء الله تعالى واذ قد اتينا على ما وعدنا به في اول الكتاب فنقول ان التوحيد ومعرفة الحدود امر صعب وبه حيوة الانفس وبقاءها وخلاصها من عالم الطبيعة واستقلالها ولما كان صعبا وعلم الله تع ان عباده كلهم لا يبلغون الدرجة التي بها ينالون الكمال بمعرفة حدود الله وتوحيده من نصبه من بينهم على حد واحد في كل زمان بالكمال والاصطفاء مثل الامام عليه السلام احق بالكمال ان يكون كاملا في قبول الفيض السارى في عالم الطبيعة من جهة الملكة

المقربين فيكون بذلك نهيهما ومرقياهم الى جملته فاوجب الله تعالى طاعته ومحبته لبصيرة وابذلك من جهلته رحمة ورافة منه بهم ولا سبيل الى ذلك الا باعتقاد العبادتين وقضاء الحق فيهما علما وعملا ظاهرا وباطنا والصبر عليها وان يكون ذلك الا بتذكر الموت وما يعقب من مفارقة الاهل والولد والاقارب والوطن والتيقن بان لا وصول الى المعاد الا بالزاد وان لا زاد الا ما يدخر بطاعة يقام فرضها او نفل تؤدى حقها وخير يفعل وعمل صالح يعمل وعلم بحقائق الاشياء يقتنى جعلنا الله وجماعة المؤمنين في مشارق الارض ومغاربها ممن يقتدم لديه بالحسنى ورزقنا واياهم شفاعة محمد وعلي والائمة الطاهرين في جنة المأوى وحشرنا واياهم مع موالينا الطاهرين الامام الحاكم بامر الله تعالى وابائه الهادين سلام الله عليهم في ارض القدس بمنه ورافته وعند ذلك ختم الكتاب بالحمد لله رب العالمين والصلوة على خير الاولين والاخرين محمد وآله الطاهرين الميامين الائمة الهادين صلوات الله عليهم اجمعين ونقول لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ما شاء الله استغفر الله وافوض امري الى الله حسبنا الله ونعم الوكيل ونعم المولى ونعم النصير وتحت بعون الله وحمده والصلوة على محمد وآله الطيبين الطاهرين اجمعين

تم بمعونة صانعهم بالخير

تم الكتاب بخط من هو مذنب يرجو الثواب من الله ويرغب وقع الفراغ من نسخة هذا الكتاب الرياض بحمد الله تعالى وعونه في يوم الاربعا الثامن والعشرين من شهر شوال من سنة ١٣٠٥ خمس وخمسون وثلثمائة والالف من الهجرة النبوية المباركة سلام الله على صاحبها سيدنا محمد وآله المعصومين

ربي وليوالدي وللمؤمنين والمؤمنات ولا تزد الظالمين الا تبارا

المعز : مخطوطة :
: ب :

بسم الله الرحمن الرحيم وعليه [1] توكلي

الحمد لله رب الآباء والامهات ، وخالق الحيوان والنبات ، الذي يسبّح له ما في الأرض والسموات ، وهو بجوده يتفضل على خلقه بالبركات ، فليس للموجودات وجوداً إلا بأمره ، ولا للكائنات كوناً إلا بقضائه وقدره ، ثَبُتَ فلا تنكره العقول ، وتصمّد فلا يعتوره [2] الحؤول ، سبحانه من إله الى جبروته تناهت العظمة والسناء ، وبأمره فاضت النعم والآلاء ، وبأذنه قامت الأرض والسماء ، خسر الضالون المشبهون ، وضلوا ضلالاً بعيداً .

احمده واشكره وأؤمن به ولا اكفره ، واشهد ان لا إله إلا الله المعبود الحق الذي ابدع الاشياء كلها على اختلاف جواهرها ، من بسيط ذي سناء وجلال ، ونضيد ذي حبك وكمال ، فلا يشبهه [3] شيء منهـا ، وهو متعال في الوجوه كلها عنهـا ، واشهد ان الرؤوف الرحيم ، والبر الكريم ، محمداً عبده المختار الزكي ، ورسوله البر التقي ، ارسله والاصنام

١ ـ وردت في نسخة (أ) (وبه) توكلي والأصوب (وعليه) ولم ترد في نسخة (ب) .
٢ ـ وردت في النسختين فلا (تعتوره) والاصح (يعتوره) .
٣ ـ وردت في نسخة (ب) (فلا يشبهه منها شيء).

في حرمه معبودة ، ومعالم الدين الحنيفي [١] مهدودة ، ونار الكفر والالحاد موقدة ، ومباني الشرك والاشراك مشيدة ، والناس في طخياء الضلالة [٢] قد توغلوا فجاجها ، وفي عمياء المحنة قد تولجوا عجاجها ، فقام لله مجتهداً ومجاهداً فحسر عنهم ما كان أظل من اللبس والظلام ، وكسر ما كان معبوداً بينهم من الاوثان والاصنام ، وشرع في عبـادة الرحمن ومناسك الايمان والاسلام ، وبدل بيوت النيران ببيت الله الحرام ، — ونسخ حـكم الصلبان بالتوجه نحو الركن والمقام ، وهدى عبـاد الله في عبادته الى الصراط السوي ، ونجاهم من مخالب الشيطان الغوي ، ووصلهم ببركته الى العروة الوثقى ، — واوصلهم الى حياض الرشد والتقى ، فعلت كلمة التوحيد مشرقة مطالعها ، وذلت كلمة الشرك مظلمة طوالعهـا ، ونطقت الالسن بالآيات البينات ، وجرت الرياح بسفن النجاة في بحور الاختلافات ، وقام حكم الله تعالى [٣] فيما اراده من ابتلاء ذوي الآراء والديانات ، فصلّى الله عليه صلاة تبلغه عن تابعيه عامة ، وعن رق نوره معاشر الدعاة خاصة ، فتسهل لهم يوم لا ينفع مال ولا بنون ، إلا من أتى الله بقلب سليم ، سبيل شفاعته وتقضي عنهم حق اتباعه وطاعتـه . وعلى قطب الدين ، وعماد المؤمنين ، قابل انواره ، والقيم بأمر اتباعه وانصاره ، والـكاظم [٤] للغيظ وفاء بعهد الله تعالى ، والصابر على ذل الغصب ابتغـاء لوجه الله تعالى ، امير المؤمنين علي بن ابي طالب ، الذي لا تحصى مآثره ، ولا تعد مناقبه ، وعلى ذريتها الأئمة الميامين الذين [٥] بأنوارهم تخلد النفوس ، وبأتباعهم تنكشف النحوس ، وبطاعتهم تدرك الآمال ، وبشفاعتهم ينال الكمال ،

---

١ — وردت في نسخة (ب) (الحنفي) .
٢ — وردت في النسختين (ضلالة) خالية من (ال) التعريف .
٣ — سقطت كلمة (تعالى) بالنسخة (أ) .
٤ — سقطت واو العطف بالنسخة (ب) .
٥ — بنسخة (أ) جاءت الذي .

وعلى [1] الامام الحاكم بأمر الله [2] امير المؤمنين وآبائه الغر المناجيح ، آل طه وياسين ، وسلم عليهم اجمعين .

أما بعد فان أحق أمر يصرف الموحد عنايته اليـــه ، ويوقف همته عليه ، أمراً كان مؤدياً في توحيد الله تعالى ، ومعرفة حدوده ، الى نظام اعتقاد الموقنين ، وداعياً الى كشف اللبس [3] والظلام [4] من انفس المؤمنين، ومطرقاً الى توحيد رب العالمين .

وإني لمـّا رأيت الشيخ ابا حاتم الرازي [5] رحمة الله عليه [6] ، قـد اصلح من كتاب «المحصول» [7] ما زعم انه كان فاسداً ، والشيخ ابا يعقوب السجزي [8] رحمة الله عليه قد نصر صاحب المحصول ، وصار بصحة قوله شاهداً ، ولم يكن ما تنازعا فيه من الفروع التي يجوز ان يختلف فيهـا مع سلامة اصولها ، ووجدت الشيخ أبا يعقوب السجزي رحمة الله عليه في بعض ما اورده صادقاً على الوجه الذي قصده في النقض ، ومتحاملاً على الشيخ ابي حاتم في البعض ، وبعضاً [9] من كلامهما صـادراً على غير نظام ، وكان مع ذلك في كتاب «المحصول» ، من كلام صاحبه في باب التوحيد، والعقل الاول خاصة ، سوى ما يتعلق بالفروع ما كان اوجب على الشيخ ابي حاتم رحمة الله عليه [10] ان يصلحه ، ويتكلم عليـــه ، وأحق من

---

١ – سقطت في نسخة (أ) .
٢ – هو الامام السادس عشر كما جاء ترتيبه بشجرة النسب الاسماعيلية بعد جده علي بن ابي طالب وفي عصره انشقت الفرقة الدرزية عن الدعوة الاسماعيلية الهادية .
٣ – جاءت بالنسختين بدون ال التعريف .
٤ – جاءت بالنسختين بدون ال التعريف .
٥ – راجع سيرة حياة هذا الداعي في المقدمة .
٦ . في نسخة (ب) جاءت رحمه الله .
٧ – راجع المقدمة .
٨ – راجع سيرة حياة هذا الداعي في المقدمة . (السجستاني)
٩ – في نسخة (أ) جاءت وبعض .
١٠ –في نسخة (ب)جاءت رضوان الله عليه .

كلامه على ما طول به كتابه من الفروع فتركه ، واهمله ، وكان ذلك اجمع مغضياً بأهل الدعوة الهادية اذا وقفوا عليه الى اختلاف ، وفي مسالـك التوحيد ، ومعرفة [١] الحدود الى اختـلال . رأيت ان اورد أقاويل كل واحد منهما هذافي كتاب «الاصلاح» [٢] اصلاحاً ، وهذا في كتاب «النصرة» [٣] نقضاً بأعيانها ، وأتكلم على ما يلزم عنها ، ويقصد بها ، والوجه الذي يصح ان ينسب اليه معانيها ، ليتضح [٤] صدقها من غيره ، ويظهر المتحامل ، والباغي منهما ، ويتحرر [٥] المعنى فيما اختلفا عليـــه ، فيعتقد بحسبه . ثم أتكلم على ما اهمل اصلاحه من كتاب «المحصول» من الاصول التي لا يجوز ان يختلف فيها ، وأبين الحق طلباً للثواب ، ففعلت وجعلت ذلك كله في هذا الكتاب ، ووسمته بكتاب «الرياض» في الحكم بين الصادين [٦] صاحب «الاصلاح» ، وصاحب «النصرة» ، لكونه فيما يجمعه من أقاويلها،وما يورده [٧] فصلا بينهما ، وبياناً لما استمر من الخطأ وما [٨] اهمل اصلاحه من كتاب المحصول ، وقضاء بالواجب فيه مما استفدناه من بركات اولياء الله عليهم [٩] السلام ، لكونه [١٠] كالرياض خضرة في العين ، وثمرة تحصل في اليدين ، وبالله نستعين ، وبوليه في ارضه في ايراد الشيء نوقى [١١] من آثار الخطأ ، وان كنا لا نعرّى منه ، والكتاب يجمع عشرة ابواب ، وتشتمل جميعها على مائة وسبعة وخمسين فصلاً ، والله المعين ، وهو حسبنا ونعم الوكيل .

---

١ – جملة ومعرفة الحدود سقطت من نسخة (ب) .

٢ ـ راجع المقدمة .

٣ ـ راجع المقدمة .

٤ ـ في نسخة (ب) جاءت (يتضح) .

٥ ـ في نسخة (أ) جاءت (ويتحرز) .

٦ ـ راجع المقدمة .

٧ ـ في النسختين جاءت وما نورده .

٨ ـ في نسخة (ب) جاءت لما .

٩ ـ في نسخة (ب) جاءت عليهم افضل الصلاة .

١٠ـ سقطت في نسخة (ب) .

١١ـ في نسخة (أ) جاءت مرقى ولا معنى لها هنا .

ابواب الكتاب

الباب الاول

فيما تكلم عليه في باب النفس الذي هو المنبعث الاول ، يشتمل على ثمانية وثلاثين فصلاً .

الباب الثاني

فيما [١] تكلم عليه في باب العقل الاول الذي هو المبدع الاول ، يشتمل على تسعة فصول .

الباب الثالث

فيما تكلم عليه [٢] في باب النفس والهيولى وهل هما يشبهان الاول أم لا ؟ يشتمل على ستة فصول .

الباب الرابع

فيما تكلم عليه في باب كون الانفس اجزاء وآثاراً ، يشتمل على ثمانية فصول.

---

١ – في نسخة (أ) وردت هكذا (في ما) .
٢ سقطت في نسخة (أ) .

الباب الخامس

فيما تكلم عليه في باب كون البشر ثمرة العالم ، يشتمل على سبعة فصول .

الباب السادس

فيما تكلم عليه في باب الحركة والسكون والهيولى والصورة ، يشتمل على تسعة فصول .

الباب السابع

فيما تكلم عليه في باب اقسام العالم ، يشتمل على سبعة فصول .

الباب الثامن

فيما تكلم عليه في باب القضاء والقدر [١] ويشتمل على اربعة وعشرين فصلاً .

الباب التاسع

فيما تكلم عليه في باب شريعة آدم عليه السلام [٢] ووصي نوح عليهما السلام ، يشتمل على ثلاثة وثلاثين فصلاً .

الباب العاشر

فيما اهمل اصلاحه من كتاب المحصول في باب التوحيد والمبدع الاول إذ كان أولى باصلاحه مما تكلم عليه ، يشتمل على ستة عشر فصلاً .

---

١ — في نسخة (أ) جاءت القدرة .
٢ — سقطت في نسخة (أ) .

الباب الأول

من كتاب الرياض في الحكم بين الصادين في باب ما تكلم عليه من النفس الذي هو المنبعث الاول .

الفصل الاول

قال صاحب الاصلاح : ان النفس تامة في ذاتها لانها انبعثت من العقل الاول تامة ، وهي انبعاث تام من التام ، لأن العقل هو التام .

قال صاحب النصرة في النقض :

انه لا يعلم ان التام افضل ، واكمل من التام ، اذ[1] ان التام صفة ، والتام موصوف ، والتام محمول ، والتام حامل ، والموصوف والحامل افضل واكمل من الصفة والمحمول ، لأن التام موصوف بالتام ، وحامل له ، والتام صفة التام[2] ، وهو محمول عليه ، هذا قولها .

ونقول :

ان مراد صاحب الاصلاح في قوله ما قال ان النفس تامة لأنها منبعثة من التام ، لا ان التام صفة او لا صفة ، او[3] التـــام موصوف او لا

---

١ ـــ وردت بنسخة (أ) اذا .

٢ ـــ في لسخة (أ) وردت (لتام) .

٣ ـــ وردت(و) بدون (ألف) بنسخة (أ) ؛

موصوف ، بل مراده ان التام هو كالعلة التي عنها يكون وجود المعلول ، وذلك انه رأى ان التام علة للتام ، ومتقدم في الرتبة عليه ، اذ لولا التام لما وجد التام ، بدليل انه اذا رفع في الوهم التام ارتفع التام [1] بارتفاعه ، كالمصادر التي عنها ينبعث الفعل الماضي ، والمستقبل ، والفاعل ، والمفعول ، فاذا ارتفعت ارتفع بارتفاعها ما سبيله ان يوجد عنها عند التصريف ، فأجرى العقل الاول لما كان اولاً في الوجود ، وعنه وجدت الموجودات كالعلة ، فقال : هو التام وأجرى ما سماه النفس المنبعثة كالمعلول ، فقال : هو التام ، واذ كان قصد صاحب الاصلاح ذلك كان قوله ان العقل الاول هو التام حقاً ، واذا كان حقاً كان ما قاله صاحب النصرة على هذا الوجه تحاملاً على صاحب الاصلاح .

الفصل الثاني

ثم قول صاحب النصرة : ان التام افضل من التام ، مع كون الكلام في التام والتام ، في هذا الموضع على المبدأ الاول ، الذي هو المعلول الاول ، والانبعاث الاول ، لا على غيره يوجب ان يكون الشرف للمعلول لا لعلته ، بدليل ان التام كونه تاماً لم يكن إلا بالتام الذي لولاه لما كان تاماً ، وما كان كونه بشيء فذلك الشيء علته ، واذا كان ذلك [2] كذلك ، وكان التام وجوده بالتام ، فالتام علة للتام ، والتام معلول للتام ، واذا كان التام معلول التام ، واوجب الشرف والفضل للتام على التام ، فقد اوجب بايجابه ذلك ان يكون المعلول اشرف من علته ، وذلك محال ، لأنّ ما كان وجوده بوجود ما اذا ارتفع ، ارتفع بارتفاعه وجوده ، فان ذلك الوجود الذي به وجوده دونه في الشرف والتقدم ، واذا كان ذلك محالاً كان صاحب النصرة فيما اورده متحاملاً على صاحب الاصلاح .

٤ ـ ظهرت واو العطف بنسخة (أ) .
٥ ـ سقطت في نسخة (أ) .

الفصل الثالث

قال صاحب النصرة ثانياً :

ان التام صفة ، والتام موصوف ، والتام محمول ، والتـام حامل ، دلالة على قوله ان التام أشرف من التام ، وان الحامل أشرف مـن المحمول . ونقول :

ان ذلك لا يصح على الاطلاق لوجودنا من جهة الأكوان ، والانبعاث الثاني ما هو محمول ، وهو أشرف من الحامل ، وذلك مثل القوة الغاذية التي هي [1] السبب القريب لوجود القوة النامية ، وهي الحاملة لها ، والقوة [2] النامية صورة محمولة فيها ، وتمامية لهـا ، والنامية اشرف من تلك ، ومثل القوة الناميـة التي هي السبب القريب لوجود القوة الحسية ، وهي الحاملة لها ، والحسية صورة محمولة فيها ، وتمامية لها ، والحسية اشرف من تلك ، ومثل القوة الحسية التي هي السبب القريب لوجود القوة الناطقة ، وهي الحاملة لهـا ، والقوة الناطقة صورة محمولة فيها ، وتمامية لها ، وشرف هذه لا كشرف هاتيك ، ثم لاستحالة الأمر من جهة الابداع ، والانبعاث الاول ، ان يكون العقل الأول محمولاً ، والعقل الثاني المنبعث منه حاملاً ، أو ان يكون التام الذي هو العقل الاول صفة للتام الذي هو العقل الثاني ، وإذا كان ذلك كذلك ، فاستدلال صاحب النصرة في النقض بمـا اورده تحاملاً على صاحب الاصلاح ، ولم يكن صدق معاني قوله فيه إلا اذا حمل على الطبيعيات التي هي بعيدة مما عليه [3] يتكلم صاحب الاصلاح من المبادىء الابداعية ، والانبعاثية ،

---

١ ــ في نسخة (ب) وردت الذي هو .

٢ ــ جاءت في نسخة (ب) والقوى .

٣ ــ في نسخة (ب) جاءت مما يتكلم عليه .

فقول صاحب الاصلاح صحيح فيا يتعلق بعالم الابداع ، والانبعاث ، وقول صاحب النصرة ، وان غالط به صاحب الاصلاح فهو صحيح فيما يتعلق بعالم الجسم والاعراض .

الفصل الرابع

وبعد فنقول :

ان التام اسم واقع على الشيء الاول الذي هو العلة الاولى ، وهو التام الاول الذي هو المعلول الاول ، فتماميته باضافة وجوده الى ما عنه وجوده ، وتماميته [١] باضافته الى ما عليه ذاته ، وذلك كالابداع والمبدع على هذا النظام ، فليس الابداع شيئاً هو غير المبدع ، بل هو ما به عين المبدع ، وهو ما هو ؟ هو ذات واحدة ، أذا اضيفت الى ما عنه كان وجودها ، كانت ابداعاً ، واذا أضيفت الى ما عليه ذاتها من سمة الحدث كانت مبدعة ، فالعقل الاول هو التام ، وهو التام على الحقيقة ، وانما يستحق ان يكون تاماً لامتناع الوجود من نوع وجوده ، فان الشيء التام هو ما لا يوجد له خارجاً عن مثل في نوعيته ، كالموجودات [٢] في الطبيعيات فضلاً عن الابداع ، وذلك ان الجسم اسم واقع على شيء تام في مقاديره الثلاثة ، فلا يوجد خارجاً عنه ما هو مثله ، بل ما كان [٣] مثله هو منه ، وفيه معدود منه ، وكذلك الشمس تامة فغير موجود ما يكون مثلها في نوعيتها وخارجاً عنها ، وجملة القول ان وجود ما دون العقل الاول بالاضافة اليه وجود ناقص ، الا ان ذلك النقصان لا في ذاته بل في رتبته ، بالاضافة الى ما هو فوقه ، فان الاشياء كلها تامة في

---

١ — في نسخة (أ) وردت وتاميته .
٢ — في نسخة (ب) وردت كالموجود .
٣ — في نسخة (ب) وردت ما كانت .

ذواتها لكون وجودها عن التام الذي هو العقل الاول ، ولا نقصان فيها اذ لو كانت ناقصة في ذواتها لكان محالاً وجودها عن التام[1] ، وكان محالاً ايضاً ان يوجد عن الناقص شيء هو غيره ، اذ الناقص مستحيل ، ان يوجد عنه شيء هو محتاج الى تمامية ذاته ، فضلاً عن وجود شيء غيره عنه ، فانما النقصان يلزمها اذا أضيفت الى غيرها مما هو فوقها في الرتبة لا في ذاتها ، لان الذات [2] من حيث انها ذوات شيء واحد ، مثل الاعداد التي هي في ذواتها تامة ، ونقصانها بحسب اضافتها الى غيرها مما به وجودها ، ومثل موجودات العالم كلها فانها تامة لا نقص فيها من حيث [3] انها اجسام ، وناقصة من حيث رتبها في الصور ، ومختلفة عندما يكون بعض الصور أشرف من بعض ، مثل [4] الانسان الذي هو أشرف الصور كلها ، وهو في ذاته تام مثل غيره ، وناقص بالاضافة الى غيره مما هو فوقه ، واذا كان الأمر على ذلك في الجسمانية [5] فسبيل ما يكون غير جسم على هذا النظام من حيث الترتيب مثلاً بمثل ، ولذلك قال الله تعالى : (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق) (الآية) . يعني سنقيم لهم الائمة والحدود في الظاهر والباطن ليدلوهم على ما يوجد عليه حال الاجسام المشاهدة ، والانفس الموجودة افعالها على ما قد غاب عنهم من معرفة حدود الله التي هي الحق ، فيتبين [6] لهم حق الصورة [7] .

---

١ ـــ في نسخة (ب) جاءت التام .
٢ ـــ في نسخة (ب) جاءت الذوات .
٣ ـــ سقطت في نسخة (ب) .
٤ ـــ سقطت في نسخة (أ) .
٥ ـــ في نسخة (ب) جاءت الجسمانيات .
٦ ـــ في نسخة (أ) جاءت فتبين .
٧ ـــ في نسخة (أ) جاءت الصور .

قال صاحب الاصلاح :

والمحتاج الى التام هو فعل النفس ، لا ذات النفس ، لان فعل النفس لا يتم الا بزمان ، وانبعاث النفس هو مع الزمان ، كما ان العقل الاول هو والزمان واحد ، لأن المبدع الاول هو والابداع والزمان والتام ايس[1] واحد ، فالباري ابدع الايسيات كلها دفعة واحدة ، والنفس وان كانت محتاجة الى الاستفادة من الاول فليس ذلك بنقصان في ذاتها ، كما ان الاول لم يكن ناقصاً وان كان محتاجاً الى الأمر ، والتامية ، والنقصان[2] ظهر في فعل النفس لا في ذاتها .

قال صاحب النصرة :

انه لم يعلم ان العقل غير محتاج الى شيء من الاشياء مثـــل حاجة النفس الى الاستفادة من العقل ، وليس حال العقل والأمر كحال النفس والعقل اذ الامر من جهة العقل ليس هو شيء غير العقل ، بل هويتهما هوية واحدة ، ومن **المحال** ان **يقال** ان الشيء يحتاج الى ما هو هو ، بل الحاجة من الشيء الى الشيء اذا كان غيره ، هذا قولهما .

ونقول :

ان **قول** صاحب النصرة هو جواب عمّا اوجبه صاحب الاصلاح من حاجة العقل الى الأمر فقط ، ولما كان الكلام على المبادىء الخارجة من عالم الطبيعة كان **قول** صاحب النصرة في ذلـــك اولى بالحق من **قول** صاحب الاصلاح ، وذلك ان الذي يليق بان **يقال** انه محتاج الى التام ، وانه لا يتم إلا بزمان ، لأنه انبعاث من عالم الطبيعة لا من خارجهـا ،

١ ـ في نسخة (ب) جاءت (ليس) ،

٢ ـ جاءت والنفس في نسخة (ب) .

هي الانفس التي لا تنال درجة التمام ، اعني الارتقاء الى درجة الكمال الثاني إلا بزمان ، ووجودها وجود انبعاثي ، فاذا حمل قول صاحب الاصلاح على هذا الوجه كان صحيحاً .

الفصل السادس

وقول صاحب الاصلاح : ان العقل والزمان واحد ، لأن المبدع هو والابداع والزمان والتمام ايس واحد ، فلا يصح ذلك ، لان الزمان هو عدد حركات درج الفلك ، وهي المدة المتوهمة بين حركة الدرجة الاولى منها وبين حركة ما يتلوها من الدرجة الأخرى الى حيث كانت الاولى فيه ، والابداع الذي هو العقل ، والتمام وجوده متقدم على الفلك الذي بتحرك درجاته وجود الزمان ، والحاق وجود الزمان بوجود العقل الاول ، واعتقاده مناف لما عليه قانون الدعوة الهادية ، وقد شرحنا من كون الزمان وما يتقدم عليه وجوده والدلالة عليه من وضائع الشرع النبوي في كتابنا المعروف براحة العقل[1] ، ما فيه كفاية للطالبين .

الفصل السابع

قال صاحب النصرة :

ولولا نفي العقل الآلهية عن نفسه لما كان للتالي ان يتجاوز معرفته عن مرتبة العقل الى المبدع ، فأي نقص أبين من هذا اذا هو لم يعرف المبدع الا من جهة الاول ؟

فنقول :

---

١ ـ راحة العقل من كتب الداعي الأجل سيدنا حميد الدن احمد الكرماني (حجة العراقين) حققه الدكتوران مصطفى حلمي ومحمد كامل حسين ونشرته الجمعية الثقافية الاسماعيلية في بومبي الهند .

ان ذلك لا يجوز ان يعتقد في التالي ، لان القوة السارية في جميع الموجودات الشريفة في عالم الوحدة تعطيها المعرفة بان لها مبدعاً ، ولولا تلك القوة لما كان لشيء وجود ولا بقاء ولتلاشى ، ولذلك يستحق كل شيء أسم الواحدية ، وان كان في ذاته متكثراً فان حظه من تلك القوة غير منظور والعدل فيه بين ، ويستحيل ان يتصور في الواحد من نوع البشرية انه لا يعلم ان له خالقاً ، او يتوهم ان لا خالق له فضلاً عن ذلك الحد العظيم الجليل ، بل نقول : انه يعقل ما عنه وجوده بانه المعبود الحق وان كان فيه والهاً ، ثم اذا اطلقنا على العقل الاول ما ذكره وعلى التالي ما قاله فواجب ، ان يكون الأساس الذي قيامه في عالم الجسم قائماً مقام التالي في عالم العقل ، اذ لولا الناطق لما كان يعلم ان له إلهاً ، وليس الأمر كذلك ، فان لكل منهما من الله قسطاً ، وانما يتقدم الناطق عليه بالرتبة بقربه من الاول وتأخره عنه ، ولذلك قال الله : « لا الشمس ينبغي لها ان تدرك القمر ولا الليل سابق النهار » (وكل في فلك يسبحون) والكل[1] من جهة التحير واحد وبالرتب مختلف .

الفصل الثامن

قال صاحب النصرة :

وكفاك من نقصان النقص ايضاً ان جميع الأوائل وضعوا النفس بمنزلة الصورة ، والعقل بمنزلة الهيولى والمادة ، وقالوا : ان الصور ابداً تحن وتتوق[2] الى المواد ، ولا يكون للمواد بقاء بغير الصور . ونقول :

ان قوله ان النفس صورة حق ، وقوله ان العقل بمنزلة الهيولى والمادة لما كان الكلام على العقل الأول ، كان تحاملاً على صاحب الاصلاح

١ — في نسخة (ب) جاءت وكل .
٢ — في نسخة (ب) جاءت وتشوق .

مخاطبته بذلك ، فان العقل اسم مشترك ولا يصح ما قاله فيا كان مفارقاً من العقول الابداعية والانبعاثية الأولى ، بل يصح فيا كان في عالم الطبيعة من العقول الاخرى ، ومن العقل بالقوة ، والعقل بالفعل ، واذا كان الكلام على ما كان مفارقاً ، كان حمل ما يقال على ما كان طبيعياً ، وعلى مـــا كان مفارقاً ، والمناقضة به تحاملاً ، وقوله : ان الصور ابداً تتوق وتحن الى المواد ولا يكون للمواد بقاء بغير الصور ، فقول غير صحيح ، لأن الصور لا تتوق الى المواد (اذا لم يكن وجودها [1] لأجـل المواد) ، ولا هي التي تكتسب المواد ، بـل المواد هي التي تحن الى الصور لكون وجودهـــا لأجل الصور ، وهي التي تكتسب الصور والمادة بالاضافة الى الصور الرذلة [2] والصورة الأشرف [3] ، واذا كان ذلك كذلك وقد اجرى النفس مجرى الصورة ، والعقل مجرى المادة ، وقد حكم بان المواد لا بقاء لهـــا بغير الصور [4] فكأنه قد أوجب ان وجود العقـــل بالنفس ، وكيف يطرد اعتقاد ذلك فيا كان وجوده وجوداً ابداعياً ، أم كيف يتصور ان يكون علة وجود العقل والنفس مع كون الكلام على المفارقة الخارجة من عالم الطبيعة ؟ كلا فمعلوم ان التالي وجوده بالسابق لا السابق وجوده بالتالي وذلك مغالطة بينة ، ولم يكن ذلك إلا لحمله على ما يقال على الطبيعيات وعلى ما في عالم الابداع والانبعاث الاول فليس أمر الموجودات [5] من دار الطبيعة من العقل والنفس التي هي من قبيل الانبعات الثاني إلا على ما ذكره وهو صحيح من هذه الجهة .

---

٣ ــ سقطت هذه الجملة بتمامها من نسخة (ب) .

٤ ــ جاءت بالنسختين بدون ال التعريف والصواب أن تضاف أل التعريف .

٥ ــ جاءت بالنسختين بدون ال التعريف والصواب ان تضاف ال التعريف .

٦ ــ في نسخة (ب) جاءت الصورة .

١ ــ في نسخة (ب) جاءت الموجود .

الفصل التاسع

قال صاحب النصرة :

ان العقل هو المتوسط الأول ، والنفس هي المتوسط [١] الثاني ، والمتوسط الأول أقرب الى العلة من المتوسط الثاني ، والقرب والمنزلة للشيء الى الشيء لا يكون الا من الكمال والشرف ، والبعد لا يكون إلا من النقصان وقلة الشرف .

ونقول : ان [٢] هذا القول لا يصح معناه في العقول الابداعية والانبعاثية الأولى ، وذلك ان المتوسط يقتضي طرفين ، ولا يجوز ان يقال ان العقل الاول متوسط اذ ليس ما عنه وجوده في مثل حاله فيكون له طرفاً كما كان عنه حدوثه له طرفاً ؛ ولكونه في مثل حاله في الوجود ، وكيف يجوز ان يتوهم الواحد الذي هو اول الآحاد [٣] انه متوسط وليس شيء يتقدم عليه من نوع وجوده فيكون هو متوسطاً بينه وبين الاثنين حتى يجوز ان يتوهم العقل الأول انه متوسطاً ان هذا الا محال لكون وجوده وجوداً أولاً ، وما يكون وجوده وجوداً أولاً لا يطلق عليه القول بانه متوسط ، بل المتوسط انما يستحق ان يكون متوسطاً بان يتقدم عليه شيء من نوع وجوده فيكون بينهما مناسبة ويتأخر عنه شيء ايضاً ليناسبه من بعض الوجوه فيكون هو يناسب ذلك من وجه ويناسب هذا من وجه ، وهما له طرفان وهو متوسط بينهما . أما العقل الاول فلا مناسبة بينه وبين مبدعه جل ذكره [٤] ولا هو من نوع وجوده فيكون هو

---

٢ — جاءت في نسخة ب (المتوسطة) .
٣ — سقطت في نسخة (ا) .
٤ — في نسخة (ا) جاءت الاحاد .
٥ — سقطت جل ذكره في نسخة (ا) .

بينه وبين ما دونه متوسطاً ولا لما كان لا مناسبةً بينه وبين مبدعـه ، أما ما كان بينه وبين مبدعه سبب به وجوده فهو غيره ، فيقـــال انه واسطة بينه وبين ما دونه فانه عين الابداع ، والعلة التي يقال انها مبدعة ومعلولة على ما بيناه في الرساله (المضيئة) وفي كتابنا المعروف (براحة العقل) واذا كان ذلك كذلك فلا معنى لاستدلال صاحب النصرة بذلك على ما رام نصرته ، وقد تقدم من القول في النقصـــان والشرف ما يكفي ، والنقصان انمـــا يلزم التالي بالاضافة الى العقل الأول لا بالذات فأن ذاته تامة لا نقص فيها ولها الكمال وهي بالاضافة الى سابقها ناقص الرتبة مثل الناطق والأساس والشمس والقمر فان كل واحد منهما من الأساس والقمر تام في ذاته لا نقص فيه [1] واذا اضيف الى الآخر الذي هو شكله من الناطق والشمس كان ناقصاً في رتبته . فصاحب النصرة يلزم التـــالي النقصـــان باضافته اياه الى سابقه ، وصاحب الاصلاح يلزم ذاته التمامية لانبعاثه عن التمام الذي هو علته ، فقول هذا في وجهـه صحيح وقول ذلك على وجهه صحيح أيضاً ، إلا ان صاحب النصرة يبغي على صاحب الاصلاح من حيث لم يقصده وليس من غرضه .

الفصل العاشر

قال صاحب النصرة :

فان قال : اني لا أقول يعني صاحب الاصلاح ان العقل مثل النفس في باب التمامية قلنـــا له : فهي اذاً أفضل ، أو أنقص منه ، ولا يقول بالفضل لها عليه ، بقي ان يقول انها انقص . ونقول :

ان صاحب الاصلاح عساه لا يقول مـــا تولى صاحب النصرة ايراده عنه ، بل يقول : ان الاشياء كلها تامة في ذواتها ، وليس يستحق شيء

(١) جاءت في نسخة ب (فيها) .

منها نقصاً إلا بالاضافة الى ما هو أعلى درجة منه ، فيوجد له من الرتبة ما لا يوجد لهذا المضـــاف ، واذا كان تعلقه بذلك فقد اتضح وجه التحامل عليه .

الفصل الحادي عشر

قال صاحب النصرة :

ومن أدل الدلائل على نقصـــان النفس ، وتمامية العقل ، قول الله تعالى : (ومن آياته الليل ، والنهار ، والشمس ، والقمر) فالليل والنهار ، على الأساسين ، والشمس والقمر على الأصلين ، فالشمس منهما على الأول ، والقمر على التـالي ، ولا خلاف بين أهل العلم والحكمة لأن القمر انقص نوراً من الشمس ، وأقل نوراً ، وضيـاء ، وأنه يستفيد النور من الشمس ، وان الشمس تفيده النور ، هذا قوله .

ونقول :

قد اتضح بقوله ان القمر انقص نوراً من الشمس ، وأقل نوراً وضياء وانه يستفيد من الشمس النور ، وان النقصان انمـــا يلزمه باضافته الى الشمس ، وأما ذاته فلا نقص فيها إذ لو كانت ناقصة لما قبلت من الشمس النور ، فلما كانت ذاته تامة قامت بالقبول منها ما له ان يقبل ، واذا كان كلام صاحب الاصلاح على تمامية الذات ، وكلام صاحب النصرة على نقصانها ، في احوالها ، واعراضهـــا التي بها كمالها فبين القولين فرق ، وصار صاحب الاصلاح كالمظلوم بكونه متحاملاً عليه ، بمـا لم يكن من غرضه ، في قوله ، ولا من قصده .

الفصل الثاني عشر

قال صاحب النصرة :

ومما يدل على نقصـــان النفس أيضاً ، ان الحكماء جعلوا العقل بمنزلة

الروح للنفس [١] ، وجعلوا النفس بمنزلة الجسد للعقل ، وإنما فعلوا ذلك لما علموا من نقصان النفس وكمال العقل ، فشبهوا النفس بالشيء الناقص وشبهوا العقل بالشيء الكامل .

ونقول :

قد زاد بقوله ذلك بياناً لما قلناه ان النقصان لا في ذاتهـــا بل في غـيره من الأحوال ، وإن كان معنى كلامه لا يطرد إلا على الأكوان والانبعاث الثاني ، فانما الاستفادة انمـا للأنفس التي هي في عالم الطبيعة لتبلغ كمالها [٢] الثاني وهي في ذاتها [٣] كاملة تامة ، إلا انها ناقصة بما ليس عندها من المعقولات التي تجري منها [٤] مجرى الروح من الجسد ، والثاني الذي هو الانبعاث الأول فليس سبيله سبيل هذه الأنفس لأن كماله وتمامه اعطيَ في أول وجوده لا بزمان واستفادة ، وإنما بنقصان عن السابق في المرتبة وبالتقدم والتأخر .

الفصل الثالث عشر

قال صاحب النصرة :

فلو لم يكن في النفس من النقصان إلا وقوع الطبيعة في افقها ، فان للنفس طرفين طرف منها نحو العقل ، وطرف منها نحو الطبيعة ، وليس العقل كذلك (فان طرفيه أحدهما نحو الكلمة والآخر نحو النفس)[٥] ، ولم يتشبث منه شيء بالطبيعة الظلمانية لتمامه وكماله ، ولو قد تشبث بالطبيعة طرف من النفس لوقوع الطبيعة في افقها ، لكان في ذلك ما اذا تأمله

---

(١) سقطت بنسخة « أ » .
(٢) جاءت في نسخة ب (كماله) .
(٣) جاءت في نسخة ب (ذواتها) .
(٤) سقطت في نسخة « أ » .
(٥) سقطت الجملة بتمامها في نسخة «ب» .

الناظر [١] وقف على حقيقة نقصان النفس وكمال العقل هذا قوله .

ونقول :

ان هذا القول صادر على غير نظام ، وذلك لأن وقوع الطبيعة في افق التالي الذي سمّاه نفساً لا يكسبه نقصاً ، بل يدل على تمامية له اليهـا تحركها لكونها ناقصة بالاضافة اليه ، وهو بالاضافة اليهـا شريف تام باختصاصه بما لم تختص به الطبيعة مع كون ذاتيتها ، اعني ذات التالي وذات الطبيعة التامتين من حيث انبعاثهما من التام وقوله : ان للعقل طرفان احدهما نحو الكلمة ، والآخر نحو النفس ، فليس العقل شيئاً هو غير الكلمة ، ولا الكلمة شيئاً هي غير العقل بل الذات واحدة ، والعين واحدة وبالاضافة [٢] يستحق الاسماء المتناثرة المعاني ، وقد تقدم من القول في هذا المعنى عند ذكر اطلاق كونه متوسطاً ما لا يخفى ، وقوله فلم يتشبث منه شيء بالطبيعة الظلمانية لتاميته وكماله ، وقد تشبث بالطبيعة طرف من النفس لوقوع الطبيعة في افقها فليس التـالي هو الذي تشبث بالطبيعة وعشقها وأحبها ، بل الطبيعة هي التي احبته ، وهي التي تتحرك اليه وتواصله ، واعتقـاد ذلك والتصور بأن التالي تشبث طرف منه بالطبيعة خطأ ، وأحسن الوجوه في صرف معنى قوله اليه ، ان غرضه في قوله ذلك انه يفيض عليها فتكون افاضته قد سماها تشبثاً .

الفصل الرابع عشر

قال صاحب الاصلاح :

الناقص هو فعل النفس لا ذات النفس ، وإنما يكمل فعلها لا ذاتها .

قال صاحب النصرة :

(١) في نسخة (ب) جاءت النظر .

(٢) في نسخة (ب) جاءت وبالاضافات .

هذا القول متناقض، لأن الفعل اذا كان ناقصاً لا يخلو ذلك ان يكون اما من نقصان ذات الفاعل ، أو من نقصان المادة التي منها فعل الفاعل ، أو من نقصان كليهما ، فان كان نقصان الفعل من نقصان ذات الفاعل ، فقد قال بنقصان النفس لانها هي الفاعلة ، وان كان ذلك من نقصان المادة فقد اثبت مادة ازلية ، وهذا خروج عن مذهب الديانة، وميل الى مذهب « ابو زكرياء الرازي »[1] ومن قال بقدم الهيولى ، وقد توهمت على صاحب هذا [2] الكتاب انه قد مال الى ذلك لانه جعل الزمان أزلياً مع العقل وهو فص مذهبه ، وان كان نقصان الفعل من نقصان كليهما ، فقد قال بالقولين جميعاً ، وقال بنقصان النفس اذ هي الفاعلة وقال بأزلية الهيولى ، وايما قال فقد قال : بنقصان النفس هذا قوله .

ونقول :

ان قول صاحب الاصلاح وبيان غرضه فيما قال من النقصان والتمام قد تقدم . وقول صاحب النصرة فيما قاله : مغالطة وتحامل وخروج من حد العلم ، وذلك انه قال اولاً : بعدما قسم الأمر في النقصان الى الأقسام الثلاثة المذكورة ، انه ان كان نقصان الفعل من ذات الفاعل ، والفاعل هو النفس فالنفس ناقصة ، وقد اوضح صاحب الاصلاح ان النقص ليس يلزم ذات النفس ، الذي هو بالتالي بل فعله بمعنى مفعوله ، وتخلص من هذه القسمة ، وقال ثانياً انه ان كان النقصان من ذات المادة فقد اثبت مادة ازلية ، لأن التمام والتام اللذين هما الأول والثاني بانها تثبت ازليتهما لا ازلية اولية ، فكيف الناقص ؟ واذا كان كذلك فالنقصان ليس إلا [3] في المواد التي تقبل تماميتها لا فيما يقبل منه التامية ، كما انه مشهور في الطبيعيات ان النقصان انما وقع من جهة القوابل لا من جهة ما تقبل منه كحرارة

---

(١) راجع المقدمة .

(٢) سقطت في نسخة (ب) .

(٣) سقطت في نسخة (ب) .

الشمس التي تقبلها الأجسام التي من شأنها سرعة الانفعال مثل الشمع الذي يلين بها وتمتنع أجسام اخرى [1] عن قبولها ، ومثل الحجر والحديد وغيره الذي لا ينفعل سريعاً والعين المستفادة منهما ، الحرارة واحدة والنقصان في غيرها . وقال ثالثاً انه مال الى مذهب ابو زكريا على النسق الذي ذكره ، وذلك خروج من حد العلم والتعدي [2] ، فلا انصفه في بنية القسمة ، ولا فيا يليها لمّا قال بالقولين بالنقصان ، وأزلية الهيولى .

الفصل الخامس عشر

قال صاحب النصرة :

فأما اعتلاله بأن النفس انما صارت تامة لانها انبعثت من العقل الاول وهو تمام ، ولا يجوز ان يكون المنبعث من التمام إلا تاماً ، فليس هذا بحق لانه لم يجب ان تكون النفس تامة لانها منبعثة من العقل التام ، ولو كان ذلك واجباً لكان المنبعث من النفس أيضاً تاماً ، وهو الهيولى والصورة والمنبعث من الهيولى والصورة تامة ايضاً ، الى ان يبلغ الى الاشخاص المفردة الغير متجزئة ، فتصير كلها تامة ويحصل من هذا القول ان جميع العالم تام لا نقصان فيه ، ولا في شيء منه .

ونقول :

ان محصول قوله انه لو كانت النفس تامة بكونها منبعثة من العقل الأول وهو التام، لكانت الهيولى والصورة بكونهما منبعثتين من النفس تامتين ايضاً، وكذلك ما انبعث من جميع الهيولى والصورة بزعمه الى الاشخاص ، ولكان جميع ما في العالم تاماً لا نقصان فيه ، وقد بيّنا فيا تقدم ما نحاه صاحب الاصلاح في قوله ان النفس تامة ، وقول صاحب النصرة في هذا الفصل [3]

(١) في نسخة (ب) جاءت آخر .
(٢) في نسخة (ب) جاءت وتعدي .
(٣) في نسخة (أ) جاءت (الفعل) .

ليس بمستقصى، وذلك ان الهيولى ليست بمنبعثة من النفس ولا الأشخاص كما زعم هي غير متجزئة ، فالأشخاص كلها متجزئة الى ابعاضها ، والهيولى منبعثة مع النفس مما يتقدم في الوجود عليها لا منها ، بدليل ان النفس التي هي التالي ليس وجودها وجوداً اولاً ، فلا يوجد معها مثل من نوع وجودها ولا يعلوها في الرتبة [1] غيرها مثل الأول الذي هو العقل الأول ، بل وجودها وجود ثاني ، وما يكون وجوده وجوداً ثانياً ، فلا يكون وجوده إلا ومعه وجود من نوع وجوده ، ما يكون هو واياه مشتركين في النوعية ، وذلك ان الذي وجدت عنه هذه النفس التي هي التالي هو الشيء الأول الذي لا يتقدمه من نوع وجوده شيء ، وهو واحد في وجوده انما كان لاجل سبحانية الله تعالى الذي اوجده من النسب والاضافات والكثرة وجميع ما يوصف به الشيء على اقسامـــه التي وجدوها اعني النسب والاصافات في الاسباب الفاعلة علة ، لأن يكون ما يوجد عنها اكثر من واحد ، اذ ان وجود الكثرة في المعلومات بحسب ما عليه عللها واسبابها الموجودة لها من النسب . فلما كان الله تعالى متقدماً عن ان يتقدم عليه غيره ، او يوجد معه غيره ، او ان [2] يكون متفاتراً بالصفات والنسب والاضافات ، وكان هو تعالى الموجد المبدع ، والسبب الذي لا سبب له استحال مع سلامتــه وقدسانيته وتعاليه عن التكثر ان يوجد عنه إلا واحداً ، وهذا الواحد الذي هو العقل الاول لما كان على نسبتين احداهما كونه علة لوجود ما دونه ، واخراهما كونه معلولاً ، إذ هو مبدع مخترع وجب ان يكون ما يوجد عنه اثنين بحسب ما عليه ذاته من النسبتين، وكان الذي وجد عن النسبة الأولى هو العقل الثاني ، وعن النسبة الاخرى هو الهيولى التي منها الافلاك ، وغيرها من موجودات عـالم الجسم ثم ان الموجود اذا تعدى عن الواحد الى الكون ، لم يكن إلا اثنين ، إذ ليس

---

(١) في نسخة (ب) جاءت الوجود .

(٢) سقطت في نسخة (أ) .

بعد مرتبة الواحد في الوجود إلا اثنان ولا بعد الفرد إلا الزوج الذي هو الكثرة ، واذا كان الموجود الاول في عدد الموجودات هو واحد ، كان ما يوجد تالياً له عندما يعقل للعقل اثنين الذي هو الزوج او الكثرة واذا كان اثنين كان احدهما ما نسميه [١] النفس ، والآخر ما نسميه [٢] الهيولى التي منها الافلاك والكواكب وما دونها .

الفصل السادس عشر من الباب الاول

ثم لما [٣] كان تأسيس الدين ووضائعه على موازنة الموجودات ومقابلاتها ، لتكون دلالة بترتيبها على الموجودات من الحدود التي تغيب عن الابصار ، وكان وجود الكتاب والشريعة من جهة الناطق ، وقيام الاساس مؤولاً عنهما من جهة الناطق ، كان ذلك أدل على ان الموجود عن العقل الاول الذي هو في عالمه كالناطق في عالم الجسم انما هو التالي الذي هو النفس والهيولى معاً ، كالكتاب والأساس الموجودين من جهة الناطق يشهد بذلك ما فعله النبي من الجمع بين الكتاب والعترة الذين وجودهما منه حين قال : إلا اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي ، حبل ممدود من السماء الى الأرض ، طرف منه بيد الله وطرف منه بايديكم ، فتمسكوا بهما لن تضلوا ما ان تمسكتم [٤] بهما ، وقد سألت ربي ان يردا عليّ الحوض كهاتين ، وجمع بين المسبحتين من يديه جميعاً وقال : ولا اقول كهاتين ، وأشار باصبعيه المسبحة والوسطى من يده الواحدة ، احداهما تسبق الأخرى ، ناصرهما لي ناصر ، وخاذلهما لي خاذل . وتشبيهه إياهما في الوجود باصبعيه

---

(١) في نسخة (ب) جاءت ما يسمى .
(٢) في نسخة (ب) جاءت ما يسمى .
(٣) سقطت في نسخة (أ) .
(٤) في نسخة (ا) جاءت ما تمسكو .

المسبحتين لأن [١] لا يتقدم احداهما الآخر ، فأجرى نفسه في دار الجسم مجرى العقل الأول في دار الابداع · وأجرى مـا جاء به من الكتاب ومن قرنه به من عترته الذي هو الاساس ، وغيره من الائمة صلوات الله عليهم [٢] مجرى مـا وجد عن العقل الأول من الثاني ، والهيولى على مـا ذكرناه في كتاب راحة العقل ، فصار الهيولى لا يظهر شرفها ولا ما في قوتها من الصورة [٣] الحسنة الا ّ بقوة النفس الـتي هي التالي وسطوع النور فيها ، كما ان الكتاب والشريعة لا تنبىء عن ذاتهـــا ، ولا تظهر عجائب الحكم التي فيها وتحتها، الا بتأويل الأساس والقائم مقامه ، فالهيولى اذاً وجودها من العقل الأول مع الثاني معاً .

الفصل السابع عشر من الباب الأول

ثم نقول :

اننا [٤] انما قلنا أن العقل الأول لا يوجد معه من نوع وجوده مثل ، لأنـــه ليس وجوده عما عنه وجوده الا ّ وجوداً اولاً ، والأول لا يكون واحداً ، ثم لإختلال مسالك التوحيد ، لو كان له مثل في وجوده يكون وجودهما لو كانا معاً معللاً لما كان عنه وجودهما ، واقتضاء [٥] ذلك ممـــا يتقدم عليها ، وممـــا عنه وجودهما ما هو ممتنع محال وجوده ، وذلك ان وجود الأثنينية كون متكثر بالذوات ، والكـــثرة بالذوات ليس وجودها عن كثرة بالذوات ، بل وجودها عما يتقدم عليها مما هو واحد بالذات من جهة ، ومتكثر بالمعاني من جهة . والواحد بالذات المتكثر

(١) سقطت بنسخة (ب) .
(٢) في نسخة ب جاءت (صلعم) .
(٣) في نسخة ب جاء الصور .
(٤) سقطت في نسخة (أ) .
(٥) في نسخة (أ) جاءت واقتضنا .

بالمعاني وجوده لا بذاته بل بغيره الذي ليس بمتكثر لا بالمعاني ولا بالذات ، فقد تبين بذلك أن العقل الأول لو كان معه من نوع وجوده مثل ، لكانا حادثين عن واحد يتقدمها ، ثم يكون وجود ذلك الواحد بكونه متكثراً بالمعاني لا بـذاته بل بما يتقدم عليه ويجعله واحداً . ولما لم يكن فوق العقل شيء ، بطل ان يكون له مثل من نوع وجوده ، فثبت انه واحد وفي ثبوت العقل انه واحد كون ما يوجد عنه اثنين وهما النفس والمسمى الهيولى ، واذا كان وجود النفس والهيولى معاً على ما بيناه ، فقد ظهر ان القول بأن ظهور الهيولى من النفس خطأ .

الفصل الثامن عشر من الباب الأول

والذي أوجب صاحب النصرة في قوله من نقصان الهيولى والصورة ونقصان العالم جميع ما فيه .

فنقول :

ان الهيولى والصورة تامتان ، والعالم بما فيه كامل تام ، وأجزاءه في ذواتها تامة كاملة ، بدليل ان التام هو ما لا يوجد خارجاً عنه ما يكون من نوع وجوده ، والعالم الذي هو جملة الهيولى والصورة بجميع أجزاء الجسم ، والجسم في ذاته تام في مقاديره الثلاثة ، فلا يوجد شيء يلزمه حده إلا وهو فيه خارج عنه فهو تام ، واذا كان تاماً فدفاع صاحب النصرة ان يكون العالم تاماً كاملاً من المحال ، واذا كان من المحال كان كلامه تحاملاً ، وكفى بقوله في كتابه المعروف بكتاب «الافتخار» في باب الأمر دلالة على كمال العالم وهو انه قال : وصورة استغناء العالم بكليته عن غير سواه عدم الغير ، واكتفاء الحكمة بما في كلية العالم من الغنية والكمال ، ولست ادري كيف ذهب عليه ذلك ، ولعل كتاب الافتخار صنفه بعد كتاب النصرة ، ثم ان التفاوت الموجود في اجزاء العالم الذي لاجله يلزمه صاحب النصرة النقصان انما هو باضافة بعضها

الى بعض من حيث صورها وأحوالها التي هي الكمال الاول موجود على ان من اجزاء العالم ما اعطى كماله الاول ، والثاني اولاً ، ومنها ما يعطى كماله الثاني آخراً بالاكتساب ، فقد اسفر الكلام عن ان النقصان الذي يتكلم عليه صاحب النصرة انما هو في الأحوال اللاحقة بالذوات الطبيعية التي تظهر عند اضافة بعضها الى بعض ، وان التام الذي يتكلم عليه صاحب الاصلاح انما هو الذوات [1] التي وجودها وجوداً أولاً .

الفصل التاسع عشر من الباب الاول

قال صاحب النصرة :

ولو وجب من اجل ان النفس منبعثة من العقل وهو التام ان تكون النفس تامة ، لوجب أيضاً من اجل ان النفس منبعثة من العقل ، وهو المتوسط الأول والمبدع الأول ، ان تكون متوسطة مثل الأول ، ومبدعة ان تكون النفس تنال من الفضائل ما يناله العقل ، وكذلك جميع العالم والاشخاص هذا قوله .

ونقول :

ان بيان استحالة القول بان العقل هو المتوسط الاول قد تقدم ، وفي الجملة فما اورده هو قضية فاسدة ، فأن شيئاً ما اذا كان وجوده عن قضية [2] شيء ما بمعنى ان يكون احدهما علة والآخر معلولاً ، لم يلزم ان ان يشاركه في كل احواله لكان عينه عينه وحقه حقه ، ولما استحق ان يقال عليه إلا ما يقال على ذلك العين بعينه ، ولما وجدت اكثر أصلاً ولما قيل حينئذ انه وجد عنه بكونه هو هو ، ولا لما يلزم ان يشاركه في احواله لزم ان يشاركه في بعض احواله ، إذ لو لم يشاركه في بعض

---

١ - في نسخة ب جاءت الذات .

٢ - سقطت في نسخة ب .

احواله ، لما كان علة لوجوده ، ولمـــا كان يعطيه وجوداً ، واذا كان سبيل وجود الاشياء على هذا في التكثر ، وجب ان يشاركه في وجه ويخالفه في وجه ، واذا وجب ذلك لزم ان يكون التالي المسمّى نفساً من الأشياء ، وهو منبعث من العقل الاول علة لوجوده ان يكون مثلاً له في وجه ومخالفاً في وجه ، واذا وجب ان يكون مثلا له في وجه ، وغير مثل له في وجه ، فقد ظهر انه ليس يجب اذا كان وجود التالي المسمى نفساً عن العقل [١] ان يكون كونه مثل العقل في كل احواله وانه لا يلزم ان يقال على التالي المسمى نفساً ما يقال على العقل من حيث انه علته فيطرد القول فيما قاله صاحب النصرة بأنه لو وجب لوجب .

الفصل العشرون من الباب الاول

قال صاحب النصرة :

ولهذا نظائر كثيرة في المشاهد مثل الفكرة والنفس الجزئية ، فان النفس الجزئية التي فينا بمنزلة العقل ، والفكرة بمنزلة النفس ، وليست الفكرة وان كانت منبعثة من النفس يجوز ان يقال انها مثل النفس ، لأن الفكرة تدرك ما تدركه جزء بعد جزء ، وبوقت بعد وقت ، والنفس تدرك جملة [٢] ما تدركه بلا وقت ، هذا قوله .

ونقول :

إن للنفس اعني نفس البشر افعالا ، ولكل فعل منهما اسم يختص به فهي اذا تطلبت ادراك شيء ما فتطلبها ذلك يسمّى الفكر ، واذا لاحظت ما حصل في ذاتها من صور المعلومات فتلك الملاحظـة تسمى الحفظ ، واذا نقشت ذاتها بما تصطاده من المعالم من جهة الاستدلال او من جهة

---

٣ – سقطت في نسخة (أ) .

٤ – سقطت في نسخة ب .

الحواس ، فذلك النقش يسمى التصور ، واذا علمت ان في خارجها اشياء ارادت تصورها تسمى تلك [1] الارادة النزوع ، واذا كانت لهـا افعالاً وكانت الفكرة فعلاً لها لا يتعدى في [2] ذاتها فيكون لهـا وجود غير وجودها ، فكيف يستقيم تشبيه الفكر [3] بالتالي المسمى نفساً الذي له وجود غير وجود العقل وان يقال انها تدرك جزء بعد جزء ، والادراك ليس الا لذات النفس بفعلها الذي يسمى الفكرة في ذاتها ، أم كيف يصح ادراك النفس اعني نفس البشر جملة بلا وقت ، ولا سبيل لها الى اصطياد المعارف الا من جهة الحواس والاستدلال من جهة جزئياتها الى كلياتها بالزمان ، ثم ليس ان الفكرة اذا لم يجز ان يقال انها مثل النفس ، كان بواجب ان يكون العقل الثاني الذي هو المسمى النفس الكل ، لا مثل العقل الاول، اذ ليست الفكرة من انفس البشر تجري مجرى العقل الثاني من العقل الاول « فان العقل الاول » [4]. فان العقل الثـــاني وهو وجود ثان من الابداع قائم بذاته وان كان في الوجود دون الاول مرتبة ، وليس للفكر وجود ينفرد به عن النفس بل هو عين النفس ، ولا قيام بذاته فان لكل فعل من افعال النفس علة لأجلها تحتاج ان تفعل ، وهو كونها في عالم الطبيعة فاذا فارقته بطلت منها هذه الافعال ، ببطلان العلة ، وما قام باقياً الا الذات المتصورة عقلاً محضاً ، ثم انه اجرى العقل الثاني المسمى النفس من العقل الاول مجرى الفـكر من النفس ، وكان وجود الفكر لا وجوداً هو [5] وجود النفس الذي شبهها بالعقل ، ولا كان له بذاته ادراك النفس ، فكأنه قد نفى ان يكون للعقل الثاني المسمى النفس وجود

---

١ – سقطت في نسخة (ب) .
٢ – سقطت في نسخة (ب) .
٣ – في نسخة (ب) جاءت الفكرة .
٤ – سقطت هذه الجملة في نسخة (ب) وهي اضافة .
٥ – في نسخة (ب) جاءت هي .

غير وجود العقــل الاول ولا ادراك مثل ادراك الاول ، وذلك محال فان التالي له وجود غير وجود الاول ، وله ادراك كادراك الاول ، ولا يستحق ان يقال انه مبدع كما لا يستحق الموجود الاول ان يقــال انه منبعث ، وكلاهما عقلان محضان ، قد احاط كل منهما بذاته وانحفظت ذاته بذاته ، وهما متشابهان من وجه وغير متشابهين من وجه ، على مــا تقدم الكلام عليه ، واذا كان هذا هكذا فلا معنى لتشبيه الفكرة بما شبهها به ، ولا معنى ايضاً ان يجعل نفس البشر بمنزلة العقل الاول ، ولا الفكرة منها بمنزلة النفس الكلية ، فان شرف النفس البشرية وخروجها من القوة الى الفعل ليس إلا في الاكتساب ، والاكتساب لا يــكون الا من جهة الحواس عملاً ومن جهة التصور علماً ، واذا كان شرف الانفس في الاكتساب الذي منه ما يكون بالفكر والاستدلال تصوراً ، ولم تكن الفكرة من الانفس إلا لتشرف بها فكأنه قد جعل علة شرف العقــل الاول العقل الثاني المسمى النفس ، وتلك قضية معكوسة ، فان شرف التالي ورتبته بما تقدم عليه وجوده الذي هو السابق لأن شرف السابق ورتبته بما تأخر عنه ، وحكم ما يكون وجوده وجوداً آخراً في الكمــال والتمام ، ان يكون بعكس ما وجوده وجوداً اولاً فلا ذاك يجري مجرى هذا في ذلك ، ولا هذا يجري مجرى ذلك ، وان كانا مشتركين من جهة اخرى وصاحب النصرة ، قد حكم على ما كان وجوده وجوداً اولاً لمــا عليه وجود ما يكون وجوده وجوداً آخراً ، وذلك من المحال .

الفصل الحادي والعشرون من الباب الاول

قال صاحب النصرة .

ومن أوضح الدلائل على نقصان النفس ، وكمال العقــل الاول ، ان

الأوائل وصاحب الاصلاح قالوا جميعاً ان الفعل للثـــاني ولم ينسبوا الى الاول شيئاً ، لأن الفعل ابدا دليل على النقصان والحاجة ، وترك الفعل دليل على الكمال والغنية ، وذلك ان الفعل لا يكون الا لجر منفعة او لدفع مضرة او لعبث ، وقال ابو زكريا :

ان المبتدىء بالفعل هي النفس على سبيل التلاعب [1] والعبث ، وأهل الديانة لا يقولون به فلم يبق الا جر منفعة او دفع مضرة ، وحيثما وجد فهنـاك النقصان ، والنفس في فعلها طلبت جر المنفعة وهو بلوغها الى غايتها المقدرة لها ، فلذلك ابتداء بالفعل والعقل لما لم يكن فوق مرتبتـه درجة [2] ، ولم يكن تاماً كاملاً ولم يتحرك للفعل بوجه من الوجوه ، والنفس لما وجدت فوقها مرتبة بقيت متحركة باقية في طلبها ، فعلى هذا المنهاج نقول : في نقصان النفس ، وتمامية العقل ، فهذا القول واضح والحمد لله ، محصول قوله في هذا الفصل ان الثاني هو الفاعل ، وان الفعل لا يكون الا لجر منفعة ، او لدفع مضرة (وان جر المنفعة [3] ودفع المضرة) لا يكونان الا للنقصان ، وان العقل لما لم يكن ناقصاً سكن عن الفعـل ، وسبب سكونه انه ليس فوقه مرتبة ، فيطلبها وان النفس لما كان فوقها مرتبة تحركت اليها لتنالهـا ونقول : ان كلام صاحب الاصلاح لو كان على النفس التي هـي انفس البشر لكان قول صاحب النصرة اوفق قول ، لكنـــه لما كان كلامه على التالي المسمّى نفساً كان قول صاحب النصرة واستدلاله بمـا يوجد عليه حال انفس البشر من انها لا تفعل الفعل الا لجر منفعة او لدفع مضرة او لعبث على بطلان قوله ورد حكمه في كون التالي تاماً كاملاً ، تحاملاً بينا اذ قد تقدم القول جملة بـــأن ما يقال [4]

---

١ – جاءت بنسخة أ (الطلب) .
٢ – سقطت في نسخة (ب) .
٣ – سقطت هذه الجملة بتمامها في نسخة أ .
٤ – في نسخة ب جاءت (ما كان) .

على ما يكون وجوده وجوداً اولاً من حيث التام والكمال لا يقال على ما يكون وجوده وجوداً آخراً ، ولا يقال على ما كان وجوده وجوداً اولاً ، وقول صاحب النصرة في الفعل واقسامه ليس بصحيح ، فليس كل فعل يكون لجر منفعة ، او دفع مضرة او لعبث ، فقد يكون من الفعل ما يكون نفعه عائداً على المفعول به ، لا على الصادر عنه الفعل بدليل ان الاسخان من النار فعل منها ، وليس هذا الفعل بعائد عليها ولا بجار اليها نفعاً ولا ضراً ، بل المنفعة والمضرة عائدتان على ما يصل اليه الاسخان الذي هو فعلها ، وكذلك فعل الشمس في اضاءة[1] العالم وتمكن البشر من التصرف في ارادتهم بها ، وبطلوعها ووجود كون النبات والحيوان والمعادن باسخانها منافعه عائدة على غيرها لا عليها ، فهي لا تنتفع بهذا الفعل ، ولا تستضر وكذلك فعل الحيتان التي تكون في بحر عمان ، وغيرها المسماة «الدلفين» التي من شأنها اذا غرق الغريق في البحر ان تعينه على التخلص فتدفعه الى البر ، وليس ذلك الفعل عائداً عليها بنفع ولا ضرر بل المنفعة واصلة الى المفعول به ، واذا كان هذا هكذا وكان موجوداً في الطبيعيات التي لا تعقل مثل هذه الافعال العجيبة مع كونها ناقصة في احوالها ، ومحتاجة في فعلها الى غيرها ، فما ينكر من العقول المحضة المجردة التامة المعطاة كمالاتها في اول وجودها ان تفعل أفعالاً أعظم من هذه الافعال التي تظهر من الطبيعيات التي تقتضيها كمالاتها ، بحسب قرب مراتبها وسني درجاتها ، الشريفة لا لاجل جر منفعة اليها[2] ، ولا دفع مضرة عنها ، بل لغيرها فتكون تلك الافعال افعال حكمة ، لا افعال جر منفعة ولا دفع مضرة وعبث ، كلا ان القدرة التامة التي يصدر عنها الفعل التام المحكم ليست إلا في التام ، ثم ان التالي الذي سماه نفساً ليس بمتحرك كما زعم ، فيلزمه ما يلزم الطبيعيات ، فان

ه ـــ في نسخة ب جاءت (ضياءه) .

١ ـــ سقطت في نسخة (ب) .

تلك الحركة ليست إلا لها اجسامها ، وصورها الطبيعية ، وهي أعلى مرتبة من الطبيعيات ، وهي دونه رتبة على ما اوضحناه في كتاب راحة العقل ، فقد اتضح بما اوردناه تحامله واحتجاجه ، بما لا يصح في المتكلم عليه ، وسلم قول صاحب الاصلاح بأن التالي تام من التام على ما شرحناه فيما تقدم ، ولا يجوز اطلاق القول على ما في دار الابداع من العقل الأول والثاني ، والحروف العلوية ، بحركة وسكون ، فقد بينا انهما يختصان بما كان جسماً أو بذي جسم وفيه كفاية .

الفصل الثاني والعشرون من الباب الاول

قال صاحب النصرة :

ان نتيجة قول صاحب الاصلاح ان فعل النفس يتم لا ذات النفس ، مع كون النفس عنده تاماً ، فان فعل النفس يصير [1] نفساً ، وان هذا ممتنع ظاهر الامتناع ، لان الافعال التي لم ترها في المشاهد [2] قط تصير فواعل ومثال ذلك الكاتب ، والكتابة والباني والبناء ، فان الكتابة لا تصير كاتباً ولا البناء يصير بانياً ، بل الانسان الذي هو الكاتب بالقوة ، والباني بالقوة يصير كاتباً وبانياً بالفعل ، وهكذا نقول : في النفس والعقل ، ان العقل تام بالفعل ، والنفس ناقصة بالفعل ، قائمة بالقوة ،وتصير قائمة بالفعل ، اذا استفادت التمامية فاما ان يكون فعلها قد يصير تاماً وهذا محال ، ونقول : ان غرض صاحب الاصلاح في قوله فعل النفس يتم لا ذات النفس ، هو الذي ينال الكمال الثاني من جهتها ، الذي يجري منها مجرى ما تفيض عليه ، فيخرج من القوة الى حد الفعل ، واذا كان الغرض في قوله فعل النفس

---

٢ – في نسخة (أ) جاء يصيد .

٣ – في نسخة (ب) جاء الشاهد .

يتم ما يخرج بفيضها [١] من القوة الى الفعل ،وينال الكمال الثاني ، وكان لا يخرج شيء من حد القوة الى الفعل إلا بما يكون قائمـاً بالفعل فليس بمنكر اذا خرج ما كان قائمـاً بالقوة الى الفعل ونال الكمال الثـاني بالاكتساب ، ان يكون كالقائم بالفعل في مـا اعطى من الكمال في أول وجوده ، فيشتركان من حيث انهما قائمان بالفعل ، وان كان كل منهما نال ما اشتركا فيه لا من الجهة التي نال منهـا الآخر ، ولا بمستحيل ان يكونا مثلين من حيث اشتراكهما فمعلوم ان كل شيء جمعه ، والشيء الآخر معنى من المعاني ، فهو في ذلك المعنى مثله بشهادة ما ينتجه قولنا كل شيء خارج من حد القوة الى حد الفعل ، قائم بالفعل ، وكل قائم بالفعل قيامه بالفعل بحصول الكمال الثاني له ، وان كل خارج من حد القوة الى الفعل حاصل له ، الكمال الثاني ، واذا كان قيام ما هو قائم بالفعل بحصول الكمال التاني له وقيام ما كان قائماً بالقوة فصار قائماً بالفعل بحصول الكمال الثاني له ، فقد اشتركا وتماثلا من حيث انهما نالا الكمال الثاني وان كانا [٢] من جهة اخرى يتباينـان . واذا كان ما أوردناه ليس بمستحيل ولا بمنكر بل واجب ، فليس قول صاحب النصرة إلا تحاملاً [٣] .

الفصل الثالث والعشرون من الباب الاول

ثم قال [٤] صاحب النصرة :

ان هذا ممتنع ظاهر الامتناع ، لأن الأفعال لم نرها في المشاهد قط ، فصارت فواعل على مـا أورده (من امر الكاتب [٥] والبنـاء) بدليل يشهد

١ – في نسخة (ب) جاءت بفيضه .
٢ – في نسخة (أ) جاءت كان .
٣ – في نسخة (ب) جاءت تحامل .
٤ – في نسخة (ب) جاءت تقول .
٥ – سقطت هذه الجملة بتمامها في نسخة (ب) .

بامتناع ما ذكر انه ممتنع ، فان الافعال هي الفواعل بالحقيقة ، وذلك ان الكتابة التي ذكر انها فعل الكاتب هي بعينها التي تفاوض قارئها وتكلمه ، فلو لم تكن الكتابة بصورها وتخطيطها مع كونها فعلاً لغيرها فاعلة في نفس قارئها ، حتى كأنها تكلم عن فاعلها وتترجم عنه وتنقشها بصورها لما كان قارئها يعرف ما في نفس كاتبها ، والبناء بصورته التي أوجدها الباني عما في نفسه ، فهو الذي يكسب المشاهد لصورته بتربعه وموقعه حتى يتصوره ، فلو لم تكن صورة البناء قائمة بالفعل [1] حتى تكسب نفس المشاهد التي لها صورها لما تصورها مشاهدها ، وكذلك فعل الضارب الذي هو الضرب فهو الفاعل في المضروب الألم فيؤلمه ، على نحو ما ذكرناه في رسالتينا المعروفتين « بالروضة » و « المضيئة » وقول الله تعالى اوكد دليل على ان الافعال هي فواعل أيضاً ، حيث يقول جل من قائل : (وان من شيء إلا يسبح بحمده) فالشيء هو فعل الباري تعالى ، وهو مع كونه فعل فاعل ، وهو تسبيحه وقوله تعالى : (وأرسلنا الرياح لواقح) فالرياح شيء ، واللواقح فعله ، وبيان ذلك قد اتضح بأن احتجاج صاحب النصرة على صاحب الاصلاح في هذا الباب محال . ثم ان غرض صاحب النصرة في قوله لم نر الافعال في المشاهد صارت فواعل قط ، هو ان عين تلك الافعال لم تصر عين فاعلها في المشاهد ، كما ان الكتابة لم تصر عين كاتبها ، ولا البناء صار عين بانيه ، وهو قول صحيح كما قال ، لان الفعل لا يصير عين الذي صدر عنه الفعل ، بل هو فاعل كفاعله من حيث وجود الفعل عنه . وان كانت المراتب تختلف ، والاسباب تتغاير ، لكن صاحب النصرة اراد ان يحامي على من ينوب عنه بالتحامل على صاحب الاصلاح والله يقدس أرواحهما وان كثيراً من الخلطاء يبغى [2] بعضهم على بعض .

---

١ — في نسخة (ب) جاءت هكذا « بل بالفعل » .
٢ — في نسخة (ب) جاءت يبغي .

الفصل الرابع والعشرون من الباب الاول

قال صاحب النصرة :

وقد شبه العقل والنفس وتمامها ونقصانها بالرجل وبالنطفة ، لان النطفة صورة الرجل بالقوة على الحقيقة ، وتصير تامة مثـــل الرجل ، وكذلك النفس هي صورة العقل على الحقيقة ، وتصير تامة مثل العقل اذا استفادت من العقل فوائدها المقدرة لها هذا قوله .

ونقول :

قوله ان النطفة صورة الرجل بالقوة [1] على الحقيقة ، وكذلك النفس هي صورة العقل على الحقيقة تصير تامة لا يصح ، فليست النطفة صورة الرجل ، ولا النفس التي هي بالقوة صورة العقل ، فان النطقة هي مادة متهيأة للتصور [2] خالية من الصور فتكتسبهـا على شرائط ، وكذلك النفس انما هي تهيؤ طبيعي عاطل من الصور ، من شأنه ان يكتسب صور المعلومات ، فتتم ذاتها بها ، ولو كانت النفس صورة للعقـــل على الحقيقة لكان يلزم ان يكون للعقل ما كانت الصورة له صورة ، فيكون شيئاً ، وما كانت الصورة له صورة فيكون شيئاً آخراً ، وكيف يصح ذلك فيما كان وجوده وجوداً ابداعياً ، والغيرية فيه لا توجد إلا باضافة والعين واحد ؟ كلا .. وهذا الكلام والتشبيه انما يطرد على ما يكون طبيعياً إلا على ما كان [3] خارجاً مفارقاً للاجسام .

الفصل الخامس والعشرون من الباب الاول

قال صاحب النصرة :

وأيضاً فأن منزلة الناطق في العالم الجسماني [4] كمنزلة العقل في العـالم

١ ـ سقطت في نسخة (أ) .
٢ ـ في نسخة (أ) جاءت لتصور .
٣ سقطت في نسخة ب .
٤ ـ سقطت في نسخة (ب) .

الروحاني ، ومنزلة الأساس كمنزلة التالي ، فان جاز ان نقول ان النفس تامة مثل العقل ، جاز ان نقول ان الاساس تام مثل الناطق ، وليس ذلك بحق لان مرتبـة الأساس دون مرتبة الناطق ، وقد بين ذلك في معنى الصلاة . هذا قوله .

ونقول :

ان الثاني مثل الاول ، وان كان في المرتبة دونه ، كما ان الاساس مثل الناطق ، وان كان في المرتبة دونه ، وذلك الثـاني تام [1] في وجوده ، ولم يبق له فيما ينـاله درجة فيما بعد فيكسبه تمامية ، كما ان الأساس تام في مرتبته كامل ، ولم يبق له درجة يرتقي اليهـا فتكسبه تمامية ليست له في ذاته ، وكفى بذلك شهادة فعل النبي ودلالته على ما قلناه بما اوجبه من تقديم النحر على الذبح في الابل ، وتقديم الذبح على النحر في غيره [2] وذلك ان النحر هو ايصال الحديد الى رأس الفوآد [3] من المنحور ليخرج منه ما يكون هناك من دم كدر على درجة البـلاغ والاطلاع على الاسرار ، وذهاب الشكوك والشبهـات [4] في المراتب والذبح على اخذ العهد والاطلاق في الدعوة ، والمنحور عـلى الأساس فكأن النبي (صلعم) باظهار هـذا الفعل ، قد أعلم الأمة التابعة له من جهة وأئمة دوره ، ان الاساس لم يقمه مقامه في الدعاء ، الى الدعوة الباطنة التي هي تتمة عبادة الله المؤدية الى توحيد الله ومعرفة حدوده ، إلا بعد ان أعلمه ما فيه كماله وأطلعه على ما فيه تمامه ، فأعلى درجته بالابلاغ وان سبيله في نيل الكمال والتمام ، لا كسبيل غيره من امته الذي ينال منه [5] البلاغ والتامية

---

١ - في نسخة ب جاءت قام .
٢ - سقطت الجملة بتمامها في نسخة «ب» .
٣ - في نسخة (ب) جاءت الفوائد .
(٤) في نسخة ب جاءت الشابهات .
(٥) سقطت في نسخة ب .

اخيراً بعد اخذ العهد اولاً ، والتعليم ثانياً ، ولم يفعل (صلعم) ذلـــك باساسه (صلعم) إلا للدلالة على ان الثاني الذي هو تلقاء الأساس في عالم العقل تال[1] الكمال اولاً ، ولا قنن الرسم في اخذ العهد اولاً على ابناء الدعوة ، ثم تبليغهم درجة الكمال ، وما البلاغ إلا للاشارة ، والدلالة على ان الأنفس الطبيعيات التي دون الثاني تكون اولاً بالقوة ، ثم تخرج بالاكتساب آخراً بالفعل ، الذي هو تمامها وكمالها ، ليعتقد في كل من ذلك ما يستحق ان يعتقد فيه ، ثم لم يقتصر في الدلالة على ذلـــك حتى دلّ على تمامية التالي من جهة اخرى في ركعتي صلاة الفجر التي هي على الأول والثاني، فأوجب في الركعة الاولى منهما التي هي على الاول ، ان يقرأ فيها التسبيح والحمد والسورة ، وأوجب في الركعة الثانية قراءة القنوت بدل التسبيح الذي هو في الركعة الأولى ليكون في مثل حال الاول من جهة الكمال ، فلا يكون تمايزهما إلا من جهة المرتبة في الوجود ، وان ذلك اول الوجود كالركعة الاولى وهذا ثاني الوجود كالركعة الثانية .

الفصل السادس والعشرون من الباب الاول

وبعد فنقول جواباً لقوله :

لو جاز[2] ان نقول ان النفس تامة مثل العقل ، لجاز ان نقول ان الأساس مثل الناطق ، وليس ذلك بحق ، وكيف لا يكون حقاً ، والاساس هو القائم مقام النبي (صلعم) وآله ، ولو قصر عن القيـــام مقامه او لم يكن كافياً كاملاً تاماً مثله ، لما فرض الله طاعتـــه ، وكيف يفرض الله تعالى طاعة من هو مثل غيره في النقص ، كلا هذا ، ولا يجوز في الحكمة مع كون الرسول رسولاً الى كافة من هو في زمانه ، ومن يولد بعـده ،

١ – في نسخة (ب) (تالا)
٢ – سقطت في نسخة «أ» .

وحجة على خلقه ، ان يعدم الأمة مثل الرسوم ، ولا يوجد جد هم مثله ، فتثبت الحجة عليهم ، فالأساس مثل للناطق بعده[1] من جهة ، وغير مثل للناطق من جهة ، وكفى دليلاً على ان التفاوت بينهما في المرتبة لا في الذات قوله ، لأن مرتبة الأساس دون مرتبة الناطق إذ لم يمكنه ان يحتج الا بالمرتبة ، فقد اتضح بما اوردناه ان قول صاحب الاصلاح قد سلم من معارضة صاحب النصرة وقوله ان الثاني ناقص وان كان قول صاحب النصرة صحيحاً في الوجه الذي يجب ان يقال عليه .

الفصل السابع والعشرون من الباب الاول

قال صاحب النصرة محتجاً :

بأن الركوع على الاساس ، والسجود على الناطق ، والدعاء في الركوع سبحان ربي العظيم وبحمده وهو تنزيه الوصي للبـــاري من جهة مربيه الأعظم[2] وهو التالي ، (وهو النبي والعظيم على ان مربيـه[3] الاعظم وهو التالي) وفي السجود وسبحان ربي الاعلى ، وهو تنزيه الناطق للباري من جهة مربيه ، وهو الثاني ، والاعلى هو على السابق على ان مربيـه الاعلى هو على السابق ، وقد ذكر الناطق عليه السلام في التنزيل هـذا المعنى وهو على قوله ثم دنا فتدلى ، يعني ان الناطق دنا الى الوقوف على مرتبة العقل ، فتدلى منه الاساس ، فكان قاب قوسين وهو الاصلين ، أو أدنى يعني به السابق ، على ان النبي (صلعم) وآله من علو مرتبته دنا حتى بلغ مرتبة لم يكن بينه وبين السابق حجـاب ، كما ان السابق لم يكن بينه وبين الكلمة فرق ، ولم يبلغ الاساس هذه المرتبة والمنزلة ،

١ ــ سقطت بنسخة « ب » .
٢ ــ سقطت في نسخة (ب) .
٣ ــ سقطت هذه الجملة بتمامها في نسخة ب.

كذلك التالي لم يبلغ مرتبة السابق ، فبقي ناقصاً عن مرتبته ، وهـــذا موجود في جميع الأزواج ، لأن الذكور ابداً تكون أكمـــل وأشرف ، والأناث تكون انقص ، وكالسماء والارض فان السماء في موضع الذكر ، والارض في موضع الأنثى ، والسماء اشرف من الارض وأكمل ، والارض أنقص من السماء . هذا قوله :

ونقول :

قول صاحب النصرة ان مرتبة السابق أعلى مرتبة من الثـاني قول صحيح ، وبذلك قال صاحب الاصلاح ، ولا يدل كون مرتبة الثاني دون مرتبة السابق على نقصان في ذاته ، وقوله ان النبي (صلعم) وآله بلغ في الوقوف على مرتبة السابق يعني في التامية ما لم يبلغه الاساس ، فلا يكاد يصح ، لأن الاساس وان كان بذاته لم يبلغ تلك الدرجة ، فبواسطة الناطق وتعليمه اياه ، واطلاعه على ما كان ينزل عليه من البركات قد بلغ درجة التامية ، وبالقبول منه قبولاً كلياً أضاءت نفسه فتمت كما يتم جرم القمر نوراً لليلة الرابع عشر من الشهر ، يشهد بذلك فعل النبي (صلعم) وآله بتقديمه الخطبة في يوم الجمعة على الصلاة ، وتأخيره اياها عنها في يوم عيد الفطر ، وذلك انه صلى الله عليه جعل يوم الجمعة في وجـه من وجوه التأويل على نفسه ، فانه يوم من الايام السبعة ، وصعوده المنـبر للخطبة اولاً ، ثم الصلاة على ان ينله درجة الكمال والتمام ، وارتقائه الى أعلى مراتب الشرف من جهة الاصلين ، كان اولا ، ثم دعـــا الى شريعته ، وقبول تنزيله ، وطاعة اساسه ، وجعل يوم الفطر على أساسه ، فانه يوم من ايام الله تعالى بطاعته يتم دين الله ، وتقديمه الصلاة على الخطبة على ان أساسه تحت طاعته ، وقبول امره وشريعته ، اولاً كان ينـله الكمال والتمام ، وارتقاءه الى مراتب الشرف ، فبوساطته اطلع على درجة البلاغ ، فالوصي تام في ذاته وان كان نيله درجة التامية من جهـــة الناطق ، ومرتبته دون مرتبة الناطق ، وليس وجود الاناث وجوداً ناقصاً فيمكن

الاحتجاج به في نصره ما ينصره[1] بل وجودها وجود تام اذ لو كان نقصانها لأجل ما تعدمه مما يختص به الذكر ، لكان وجود الذكر ايضاً (وجوداً[2]) ناقصاً لاجل ما يعدمه مما تختص به الأنثى ، وبذلك يخرج الذكر ان يكون وجوده وجوداً تاماً وهو محال ، فاذا الذكر كان تام في ذاته والأنثى تامة في ذاتها ، وباضافة احدهما الى الآخر تصير مرتبتها متفاوتة فتكون الانثى دون الذكر مرتبة ، وكفى دليلاً على ان التفاوت في المراتب لا في الذات قوله ، وكذلك الثاني لم يبلغ مرتبـــة السابق وقوله :

ولم يبلغ الاساس هذه المرتبة ، فقول صاحب الاصلاح اذاً صحيح بان الثاني تام .

الفصل الثامن والعشرون من الباب الأول

قال صاحب النصرة :

فان من الدليل على نقصان النفس وكمال العقل ، أن كثيراً من الانفس الناطقة تخضع للطبيعة ، وتنقاد لها والى ما تأمرها به ، وتميل الى شهواتها ولذاتها ، وتنسى عالمها ونورها وبهاءها ، وتستحسن عـــالم الطبيعة ورسومها وآثارها ، ولا تذكر شيئاً من بهاء عالمهـــا ولذاتها النورانية ، لنقصانها ، فلنقصانها ترغب فيما عند الطبيعة من الشهوات واللذات ، وتزهد في عالمها ولذاتها وحسنها وبهاءها . والعقل لكمـــاله (وحسنه[3] وبهائه) وتمامه ، فانه لا ينسى لذات عالمه (وحسنه[4] وبهاءه) ، ولا يميل الى الطبيعة ولا يرغب فيما عندها ، من لذاتهـــا وشهواتها ، ولا ينظر اليها ، واذا نظر اليها ، فانما ينظر اليها من جهة

١ – في نسخة (ب) جاءت ما نصره .
٢ ـ سقطت في نسخة (ا) .
٣ـ سقطت في نسخة (أ) .
٤ـ سقطت في نسخة (أ) .

الشفقة والرحمة والاستحقار لما عندها ، واعلامه اياها من نفسه ان الذي عندها قليل اذا نسب الى ما في عالمه ، فلو كانت النفس تامة مثل العقل لثبتت على ما رأت في عالمها ، ولم ترغب فيما عند معلولها . هذا قوله . وجاء في قوله أن كثيراً من الأنفس الناطقة تخضع للطبيعة وتنقاد لها فيما تأمرها به ، وتميل اليها لنقصانها .

ونقول :

ان الخاضع المائل الذي تنقاد اليه والايثارات واللذات واتباع الشهوات الطبيعية وترك العبادات ، هي النفس الحسية كونها منها ، لا النفس الناطقة التي قد تعلقت بها[1] والنفس الحسية انما تتأتى وتمتنع عن اتيان القبائح والرذائل ، اذا عملت[2] فيها آثار العقل من جهة الحدود العضوية بالتعليم ، فتمنعها عن ارتكاب ما يوبقها فتفعل ، وليست هذه الانفس هي التالي المنبعث من العقل الأول الذي عليه يتكلم صاحب الاصلاح ، وقد تقدم من القول ما ينطوي فيه (ان التالي غير هذه الانفس وهذه[3] الانفس غيره) وأن التالي من التمام والكمال على حالة لم يبق له في ذاته شيء لم ينله ، فيكون ناقصاً به كما عليه حال هذه الانفس في كونها اولاً موجودة بكمال أول ، ولها كال ثان تناله بالزمان والاكتساب .

الفصل التاسع والعشرون من الباب الأول

ونقول ثانياً : أن التالي الذي هو تام كامل والذي أعطى كماله وتمامه في اول وجوده دفعة واحدة ، هو موجود وبه وبفيضه يلحق الناقص لقبول درجة الكمال ، بدليل ان الموجودات في عالم الطبيعة

(١) في نسخة (ب) جاءت تقعلت ،
(٢) في نسخة (ب) جاءت كملت .
(٣) سقطت الجملة بتمامها في نسخة (ب) .

انما هي بالقوة اولاً ، ثم بالفعل آخراً ولا خروج لمـا هو قائم بالقوة الى الفعل ، الا بوجود ما هو قائم بالفعل ، واذا كان لا خروج لما هو قائم بالقوة الى الفعل ، الا بوجود مـــا هو قائم بالفعل ، والخارج الى الفعل موجود ، فوجود ما هو قائم بالفعل وجوداً ضرورياً ، واذا كان وجود ما هو قائم بالفعل وجوداً ضرورياً لم يخل في وجوده أمّا أن يكون هو العقل الأول او غيره ، وبطل ان يكون هو العقل الأول امتناع وجود فعله الا بوجود غيره واحتياجه في العقل الى مـــا يوجد معه خارجاً عنه فيفعل فــيه ، وكون العقل الاول مستغنياً في فعله عن غير يفعل فيه غير ذاته ، بكونه هو التام الذي وجوده عمّا وجد عنه تعالى ، وتكبر وجوداً واحداً لا مثل له في وجوده ، ولا غير فيكون وجوده معه ليفعل فيه ، اذ لو كان لصار المعبود تعـــالى لا معبوداً ، وقد تقدم من القول في ذلك مـا يكفي ، وزيادة على مـا بيناه في كتابنا المعروف براحة العقل ، ومـا يكون بهـذه المنزلة في الوحدة ، فلا يكون معه ما يفعل فيه ، فلا وجود للكاثرة عنه ، الا بفعله في ذاته (واذا كان فعله[1] في ذاته) وكان فعل ما يخرج القائم بالقوة به ، وبفيضـــه في غيره ، فقد بطل ان يكون ما به تخرج الموجودات بالقوة الى الفعـــل ، وهو العقل الاول ، واذا لم يكن هو العقل الأول ، ثبت انه غيره وهو الثـاني ، يشهد بصحة قولنا أن النبي (صلعم) وآله لم يحتج بعظيم مرتبته وتمـاميته الى غيره من البشر ليكمل بمكانه فعله الذي هو التنزيل والشريعة ، وانه (صلعم) في ذلك تفرد بذاته وعن ذاته صدر بحسب ما استفاده مما عنه كان ينله درجـة الكمال ، فوجد ما قرأه وشرعه تمامـاً ، ولذلك اجرى نفسه في دار الجسم في التنزيل مجرى العقل الأول . في ذات الابداع ؛ لتكون افعاله ومرتبته مؤدية لمتأملها الى صحة الاعتقاد في معرفة ما غاب عن الحواس

(١) سقطت في نسخة (أ).

من المباديء بالابداع والانبعاث ، فيكون طريق التوحيد معموراً .
والأساس وان كان في الدرجة العليا من الكمال ، فلم تكن له تلك
المرتبة التي بها امكنه ان يتفرد في فعله من ترتيب امر الدعوة والتأويل
والتعليم والهداية بذاته ، فلم يستغن في فعله عما وجد معه ، وهو التنزيل
والشريعة ، فلا ذاك اعني الاساس استغنى عن هذا اي عن التنزيل
والشريعة ، ولا هذا عن ذاك اي الناطق كان مستغنياً عن شيء يوجد
معه في عالم الجسم فيستعين به في فعله مثل الأساس ، ولذلك أجراه
مجرى التالي ليكون الموجود عليه امره في ما ذكرناه
دليلاً على معرفة مرتبة الثاني ، فالنبي (صلعم) وآله يجري مجرى
الأول الذي هو التام ، ويستغني في فعله عن غيره ويستعين هو به
غير ذاته ، والاساس يجري مجرى الثاني الذي هو التام ولا عمّا به يوجد
فعله من التنزيل والشريعة كالتالي الذي لم يستغن في فعله عن غير به
يوجد فعله ، والامة التابعة تجري مجرى ما دون الفلك من عالم الطبيعة
الذي فيه خروج موجوداته من القوة الى الفعل بفيض الثاني ، بكون
الانفس القائمة بالقوة محتاجة الى ما به ينالون درجة البلاغ والكمال من
جهة دعوة الاساس . فكما ان الثاني هو الذي يؤيد المتهيء للقبول
بالإضافة عليه من دار الطبيعة ، كذلك [1] الاساس والقائم مقامه في
الدعوة هو الذي ينيل من كان راغباً طائعاً درجة البلاغ والتام ، وذلك
ان النطقاء لما كانوا من عالم الطبيعة لم يكن نيلهم التامية ، والدرجة
الرفيعة من جهة العقل الاول ، بل من جهة العقل الثاني اولاً كما ان
أحداً من أمثالنا لا يبلغ درجة البلاغ من جهة الناطق ، بل من جهة
دعوة الاساس اولاً فهم يجرون ممن فوقهم كما نجري نحن منهم « حذو
النعل بالنعل » فكمال النطقاء والقائمين مقامهم منهم وكمالنا بهم ، حشرنا
الله معهم . فقد اسفر الكلام عن ان هذه الأنفس ليست هي التالي

١ — في نسخة ب جاءت فكذلك .

فيكون الموجود من أحوالها دليلاً على نقصانه ، وبأن احتجاج صاحب النصرة على صاحب الاصلاح بذلك احتجاج محال .

الفصل الثلاثون من الباب الاول

قوله : [١]

ان التالي ناقص لانه ينسى عالمه ولا يذكره . فكيف يصح هـذا والنسيان لا يكون إلا بعد العلم ؟ ولو كانت الانفس لهـا وجود قبل هذه الاشخاص وهي عالمة لكان من المحال ان تطرأ الاستحالة عليهـا بمجيئها الى دار الطبيعة بعد كونهـا في الجلال ونيل الكمال الذي هو العلم عقلاً ، إذ ان وجود الموجود في عالم الابداع والانبعاث من العقول وجوداً يشبه ما يكون مجبراً في عالم الجسم لا تلحقه الاستحالة عما كان عليه وجوده ، ولذلك يسمّى أزلياً ، وما يكون أزليـاً فكيف تطرأ عليه الاحوال بوجود العلم له تارة ، وانسلاخه منه اخرى ، والدار التي هو فيها ليست بدار الاستحالة التي اثبتها لها ، بقوله « نسيَ » [٢] وفي الجملة فنقول : ان هذه الانفس اذا كانت قد وردت الى هذه الأشخاص من ذلك العالم ، وجاءتها لتتعلم [٣] وترتاض في العلوم ، فلا يخلو الامر فيما عليه حالها من الجهل في اول وجودها فيها ان يكون ، امّا لذاتها فاما العرض فان كانت لذاتها جاهلة فممتنع ان تعلم شيئاً ، والجهل ذاتي فيها ، وذلك محال ، فاننـا نجدها تعلم بعد ان لا تعلم وان كانت لعرض فلا يخلو ان يكون العرض امّا لحقها في ذلك العالم أو في هذا العالم ، فان كان لحقها في ذلك العالم ، وذلك [٤] هو دار الازل والتمامية ، لا دار الاستحالة

١ — في نسخة (ب) جاءت قول .
٢ — في نسخة (ب) جاءت ينسى .
٣ — في نسخة (ب) جاءت للتعلم .
٤ — سقطت في نسخة (ب) .

والنقصان ، فمحال ان يلحقها عرض به تستحيل وان كان لحقها في هذا العالم ونهايتهـا ان تعلم وتعود الى الحال التي كانت عليهـا أولاً قبل ان تلحقها الاستحالة ، فمستحيل في الحكمة ذلك ، بكون بقائها على الحالة الأولى أولى بها من استحالتها عنها ثم العود اليها ، وباطل من الامر في قبولها عرضاً ، جهلاً كان أم علماً [1] في هذا العالم ، مع كون وجودهـا من غيره اذا ما كان وجوده لا من هذا العالم الادنى مستحيل ، كون بالتامية منه يكون المستفاد منه التامية التي هي بركات ذلك العـالم « لأهل [2] العلم » ، لا هذا العالم ، واذا كان ذلك كذلك ، وكان محالاً ان يكون جهلها لذاتها ، أو لعرض بطل ان يكون ورودها من ذلك العالم واذا بطل « ان يكون ورودها من ذلك العالم » بطل ان يقال [3] انها نسيت عالمها .

الفصل الحادي والثلاثون من الباب الاول

ثم اذا كان ورودها من عالم الابداع فوجودها وجوداً اولاً من جهة الابداع والانبعاث عن النسبة الأفضل ، وما يكون وجوده هذا الوجود فهو قائم بالفعل ، وما يكون قائماً بالفعل فممتنع ان يقبل عرضاً إذ ان قبول الاعراض على ما تنقسم اليه الاشياء القائمة بالقوة ، وفي الجملة مـا هو متردد بين القوة والفعل من دار الجسم ، وما في دار الابداع وجوده فقد أعطى كماله وتماميته في بدء وجوده ، وهو أزلي ، والذي يكون في ذلك ، فحاله مستحيل ان يقبل عرضاً ، او يطرأ عليـه ما يستحيل به عن وجوده ، واذا كان ذلك كذلك وكان في قول صاحب النصرة انهـا

---

١ ــ في نسخة (أ) جاءت عالماً .
٢ ــ سقطت في نسخة (أ) .
٣ ــ سقطت في نسخة (ب) .

نسيت ايجاب استحالة لها ، بطل ان يقال عليها انها نسيت عالمها .

الفصل الثاني والثلاثون من الباب الاول

ثم نقول :

ان النسيان انما يلحق الانفس المتهيأة من عالم الطبيعة لقبول المعـــارف بدخول اعراض عليها من جهة الاسباب التي عنهـــا وجودها ، وتطرأ حالات على ما هي تابعة له في كونهـا وهي اغنى الأنفس اذا ارتاضت بالمناسك الشرعية ، وعقلت الامور السابقة عليها في الوجود الى المبـــدأ الاول ، ونسميها عقلاً وانبعاثاً ثانياً ، كما ان التالي انبعاث اول على مـا شرحناه في كتابنا المعروف (براحة العقل) ومستحيل ورود هذه الانفس من عالم العقل وهو مما لا يقوم عليه دليل أصلاً ، وكفى بما اورده صاحب النصرة في الاقليد الرابع والاربعين من كتابه المعروف « بالمقاليـد » من استحالة ورود هذه الانفس من عالم العقل ، دلالة على نقض ما قاله في نصرته وصحة ما أوردناه ، ولا ادري كيف ذهب عليه ذلك ؟ وعلى ما اقدره ان كتاب « المقاليد » صنفه بعد كتاب النصرة ، والله يحشره مع موالينا الطاهرين في دار القدس ، ويختم لنا بالخير ديناً ودنيا بمنه .

الفصل الثالث والثلاثون من الباب الاول

ثم ان قوله :

ان الفعل لتمامه وكماله لا ينسى عالمه ، ولا يميل الى الطبيعة ولا يرغب فيها ، فهو قول صحيح . اذا قيل على الانفس التي قـــد اكتسبت بالعلم والعمل ، كمالها ، فتعلقت في دار الطبيعة ، وتشبهت بالعقول الخارجة كالا مثل انفس النطقـــاء والأسس القائمين مقامهما صلوات الله عليهم ، فأما العقول الخارجة التي هي الاول والثاني والسابق والتالي والمبدع والمنبعث

الاول فهي أعلى وأجل من ان يكون لديها مقدار لعالم الطبيعة ، فضلاً عن الميل اليها ، وانما افاضتها عليها متصلة ليكمل بهـا ما ليس بكامل ثم قوله :

فلو كانت النفس تامة مثل العقل ، لثبتت على ما رأت في عالمهـا ، ولم ترغب فيا يكون عند معلولها من ايجاب انها قد استحالت عن حالتها الاولى ، فلم تثبت عليها ، وقد تقدم من القول في هذا المعنى ما يغني .

وقوله :

ولم ترغب فيا عند معلولها هو ايجاب ان الطبيعة معلولها ، وكيف يصح القول بأن الطبيعة معلول الأنفس ووجودها بوجود الأشخاص التي هي من عالم الطبيعة أم كيف يتصور كون السماوات والكواكب والطبائع والمواليد منها وهي محصورة في اشخاص يستوعبها العدد ؟ أم كيف يصح أن يرغب التام في أحواله فيا دونه ؟ ان ذلك لمحال واذا كان محالاً لزم أن وجود عـالم الطبيعـة مع المنبعث الأول ، وان كان[1] كمال الموجودات التي فيها بفيضه ولشرح ذلك عقد يبين تحامل صاحب النصرة على صاحب الاصلاح ، وان كان كلام صاحب النصرة صحيحاً على الوجه الذي بيناه لا على الوجه الذي نحاه في النقض .

الفصل الرابع والثلاثون من الباب الاول

قال صاحب النصرة :

ذكر الحكيم في المنطق ان الاشياء كلها موجودة في أربعة معان إما في ذوات الاشياء ، واما في الفكرة ، واما في القول ، وامـا في الكتابة ، فالاشياء الموجودة في ذواتها هي التي قد أحاط العقل بها ، ولم يعزب عن احاطته بها شيء اذ لا يوجد لا ذات له ، واذا كان ليس الذي ماله ذات نجا من حيز العقل ، فالعقل اذاً قد أحاط بجميع

(١) سقطت في نسخة (ب)

ماله ذات ، وأما النفس فقد أحاطت بما تقدمت الفكرة بالاحاطة عليه وإذا كان من الاشياء ماله ذات لم تقدم الفكرة بالاحاطة عليه ، اذاً فالنفس لم تحط بجميع ماله ذات فقد بقيت ناقصة عن مرتبة العقل اذ لم تحط بجميع ما له ذات ، وقد أحاط العقل بجميع ما له ذات ، وليس شيء لا ذات له ، فهذا من اوضح الاشياء على كمال العقل ، ونقصان النفس هذا قوله .

ونقول :

ان الكلام في ذلك غير منتظم ومراد الحكيم في قوله ذلك ان كان قد قاله هو ان يبين ان الموجودات على أربعة أقسام اما انه في ذوات الاشياء ومراده هو ان من الاشياء ما وجوده خارج النفس وله معنى في ذاته به هو ما هو مثل الجسم الذي ذاته موجودة خارج ، النفس والمعنى الذي هو به ما هو في ذاته ، وهو الطول والعرض والعمق .

وقال :

واما في الفكرة ومراده ان من الاشياء ما ليس له ذات خارج النفس ، وانما وجوده في الذهن مثل الجنس والهيولى والمكان والدوائر التي ترسم في النفس عن حركة الاكر توهماً وغير ذلك .

وقال :

واما في القول ومراده ان من الاشياء ما وجوده في القول مثل القضايا بالايجاب والسلب على الذوات التي لا تتغير الذوات بها .

وقال :

واما في الكتابة ومراده ان من الاشياء ما وجوده في الكتابة ، ويكون حكم وجوده بها مثل المواد الالهية الفائضة من عالم العقل على النطقاء والمؤيدين صلوات الله عليهم التي[1] ان لم تضبط

(١) سقطت في نسخة (ب) .

بالحروف المؤلفة ولا تودع الاشكال بالكلية حتي يكون للنفس بها تصور ووجود بطل وجودها والانتفاع بها ، وكان الحكيم قد حصر الموجودات في هـــذه باربعـة أقسام ، وان كانت عنـد البحث تنقص وتتراجع الاقسام الى ما دونها ، فيجوز ان يكون الحكيم اراد بقوله ذلك ان يدل على ان الكتابة تنوب في البيان عن الموجود من[1] القول ، وأن القول ينوب عن النفس فيما تريد ان تبينه وأن النفس تنوب ايضاً عن تلك الاشياء الخارجة عنها بتصورها وتقوم مقامها بتعلقها بمعنى أن تكون مثلها باكتساب المعاني التي بها هي ما هي ، وليس في كلام الحكيم مـا يكون دليلاً على ما اراد نصرته من نقصان المتكلم عليه من ذلك الحد العظيم ، واذا حمل كلام صاحب النصرة على الموجود في عالم الطبيعـة من الأنفس التي قد ارتقت رتبتها فصارت عقولاً قائمـة بالفعـــل تسمى انبعاثاً ثانياً والتي هي بعد قائمة بالقوة من دون المنبعث الأول في عـالم القدس كان صحيحاً .

الفصل الخامس والثلاثون من الباب الأول

هذا وقد أوجب صاحب النصرة في قوله تفسير لقول الحكـــيم أن للنقص فكراً ، ولا يصح ذلك مع كون كلامه على التـالي الذي عليه يتكلم صاحب الاصلاح ، اذ أن الفكر للانفس الموجودة في عالم الطبيعة هو قوة لها في اكتساب ما ليس عندها صورته ، ونهاية هذه القوة الى الاستغناء عنها بدليل ان النفس لا تحتاج فيما قد أحاطت به ، وحصلت معها صورته ، وقامت فيه بالفعل ، الى الفكر ، وانما تحتاج اليه في الاشياء التي لم تحط بها ، ولم تكتسب صورتها ، التي بها قيامها بالفعل ، ونيلها درحة الكمال والاستغناء ، واذا كانت النفس تستغني عن الفكر اخراً .

(١) في نسخة ب وردت (عن) .

فنقول :

ان التالي الذي عنه الفيض والبركة على موجدات العالم وأعني المواليد ، قد اعطى كاله اولاً وأغنى بما قدمناه من الكلام على كاله الذي قد ناله في بدء وجوده وأغنى ، واذا كان كذلك فقد بان تحامل صاحب النصرة على صاحب الاصلاح فيما تكلم عليه ، وظهر ان صحة قوله فيما يكون طبيعياً لا فيما يضمه دار القدس .

الفصل السادس والثلاثون من الباب الاول

قال صاحب النصرة :

فأما الذي قاله بان النقصان انما هو في فعل النفس لا في ذاتها ، لأن فعل النفس لا يتم الا بزمان ، فهذا غلط وخطأ اذ ليس بواجب ان ما فعل بزمان ان يكون ناقصاً واذا كانت العلة في نقصان الأشياء انما هو بالزمان كان واجباً ان يكون ما كان بزمان اطول ان يكون النقص . وكلما كان بزمان اقصر يكون اكمل ، ونحن نرى خلاف ذلك في الشاهد[1] ، لأن الاشياء التي قد تكون اكمل كلما كان بزمان اقصر يكون بكونه انقص ، ولو كان الأمر على ما وصفه صاحب الاصلاح كان واجباً ان يكون الأمر بالضد ، فليس الزمان بعلة نقصان الأشياء وكالها ، بل يكون نقصان الشيء من نقصان الفاعل ، او من نقصان المادة ، او من نقصانها جميعاً ؛ هذا قوله .

ونقول :

ان صاحب الاصلاح ما ادعى ولا قال انما الفعل بالزمان يكون ناقصاً ، بل قال ما ينطوي فيه من المعنى انما ينال التمامية بالزمان والمدة هو ناقص ، وانه اذا نال فهو تام وان كل شيء موجود في الشاهد له تمامية اذا نالها فهو تام . وقد تقدم من القول بان المعنى

(١) في نسخة (ب) جاءت المشاهد .

في قوله ان النقصان هو في فعل النفس لا في ذاتهـا . وهو ان يريد بفعل النفس ما ينال درجة الكمال من جهتها ويكتسب الصورة الـتي بها[1] فيكون تاماً بفيضها ، وليس قول صاحب الاصلاح في ان النقصان في فعل النفس لا في ذاتها الا" دالاً على ان النقصان في الذات القابلة من النفس هي التي التالي فيضاً ، فلا يمكنها القبول دفعة الا بزمان وايام وشهور واعوام . واذا كان هكذا فقول صاحب الاصلاح على اصـلـه الذي يتكلم عليه صحيح ، وقول صاحب النصرة اذا حمل على الطبيعيات هو صحيح ، لكـنـه اراد المحاماة عن استاذه . حشرهم الله وايانا مع الموالي صلوات الله عليهم .

الفصل السابع والثلاثون من الباب الاول

قال صاحب الاصلاح :

ان الباري تعالى ابـدع العقل والزمان معـاً في دفعة واحدة . قال صاحب النصرة : من المعلوم ان الزمان هو مقدار الحركة ، والحركة انما هي الأفلاك ، فيجب من هذا القول ان تكون الافلاك والزمان المتولد من حركاتها قد كانت مع العقل في دفعة واحدة ، وجاز ان نقول ان المتمكن والكائنات الفاسدة كانت مع العقل دفعة واحدة ، وان جاز ان نقول[2] ان العقل والزمان كانا معاً في دفعة واحدة ، فيجب من هذا القياس ان يكون الزمـان ينـال من الفضائل والأنوار المفاضة على العقل مثل ما يناله العقل فيكون تاماً ، وذلك محال ، وان جاز القول ان العقل والزمان كانا معاً في دفعة واحدة فهما لا يخلوان من ان يكونا شيئين اثنين او شيئاً واحداً ، فان كانا شيئاً واحداً فلفظ الجمع

(١) سقطت في نسخة (أ) .
(٢) راجع المقدمة .

لا يقع على الشيء الواحد من جهة الاسامي لأنه من المحال ان نقول ان الحجر كان مع الصخر ، والمدية كانت مع السكين ، وان كانا هما شيئين اثنين ، فالعقل لما أبـدع عقل ذاته بغير زمان او بزمان ، فاذا عقل ذاته بغـــير زمان فقد كان والزمان ، وليس وان كان انما عقل ذاته بزمان ، فالزمان متقدم عليه ، وما يتقدم العقل فليس هو الزمان بل الأزل والأزلية :

ونقول :

ان محصول قوله وان كان قاصراً في الادلاء والدلالة ان وجـــود الزمان مع العقل محال ، وهو صحيح عندنا في المذهب وقد تقـدم من القول في استحالة وجود شيء مع العقل الأول مـا هو كاف في الدلالة على ان الأمر بخلاف ما ذكره صاحب الاصلاح في هذا الفصل ، الا أن صاحب النصرة في قوله ان الذي يتقدم على العقل فليس هو الزمان بل الأزل والأزلية فقد اخطأ ، فـلا وجود لشيء متقدم على العقل الأول بما بيناه فيما تقدم من القول في كتابنا هذا وفي كتاب « راحة العقل » . والذي يصح وعليه فـــان قانون الاعتقاد والمذهب لمن الأزل والازليـة يلزم عالم الابداع على ما بيناه في الرسالة المعروفة (بالروضة) ، وفـيما أوردناه فيها غنى عن التطويل .

الفصل الثامن والثلاثون من الباب الأول

قال صاحب النصرة :

مورداً قول « بانذ قليس » [1] على سبيل الاحتجاج به ان العقل انما صار تاماً لأنه لم يخضع لشيء الا" للبـاري عز وجل ، وصارت النفس ناقصة لأنها خضعت للطبيعة :

(١) راجع المقدمة .

ونقول :

ان الفلاسفة والمتقدمين منهم وان كانوا فضلاء في زمانهم فقد استمر عليهم سلطان الخطأ في كثير مما تكلموا عليه من العقليات ، ولو كانوا في زماننا ورأوا ينابيع البركات كيف هي فائضة من بيت الوحي بحقائق الأمور على ما هي عليه الدعوة العلوية لكانوا مع اجتهادهم لأنفسهم ، ينصفون انفسهم[1] ، وعن كثير من اعتقادهم فيما غاب عن الحواس يقفون ، ولكانوا بآثار من جعل الله له نوراً في غوامض الأمور يقنعون ، فانهم في ازمانهم اتبعوا آراءهم وعقولهم فيما نحوه فصار كل منهم في اعتقاده الى ما تدل عليه مصنفاته على ما هي عليه اهل الظاهر في الملة الحنيفية حين اعتمدوا على عقولهم في سلوك مسالك الديانة ، فاختلفت آراؤهم وبين اولئك تفاضل ، فمنهم من اصابته اكثر ، ومنهم من خطأه اكثر ، والمعول[1] على ما يشهد به ميزان الديانة الذي هو الافاق والأنفس ، وفيما تقدم من الكلام على ذلك ، وبيان كون اعتقاد الأمر فيه على ما شرعه باطلاً ، غني عن التكلف والتطويل ، فما أورد باندقليس الا ما اورده صاحب النصرة في احتجاجه ؟ وقول باندقليس انصب للطعن ، ونسأل الله ان ينور عقولنا ، ويختم بالسعادة أمورنا ، وللخيرات والاعمال الخيرات الصالحات يوفقنا ، بمنه وجوده ولطفه وكرمه .

---

(٣) سقطت في نسخة (ب) .

الباب الثاني من كتاب الرياض

في الحكم بين (الصادين) في باب ما تكلم عليه من العقل الذي هو المبدع الأول

الفصل الأول من الباب الثاني

قال صاحب الاصلاح :

ونقول :

ان الحركة والسكون هما أثران متحدان بالأول والثاني . لأن الأول لما ابدع اتحد بالابداع ، فكان لذلك الاتحاد أثرين فيه بالقوة ، وانما قلنا أثران لان الابداع والمبدع اثنان واحدهما ذات الابداع ، والآخر ذات المبدع ، والابداع والمبدع فان كانا اثنين فهما ايس واحد وهو الكل ، وهذان الأثران هما في الاول بالقوة ثم انبعث الثاني من الاول ، فكان لذلك الانبعاث أثرين فيه بالعقل احدهما ذات الانبعاث ، والآخر ذات المنبعث ، فالأصلان متحدان بالأمر . وأحد الاثرين هو الحركة ، وهو أعلى من الآخر الذي هو السكون ، كما ان احد الاصلين الذي هو الاول ، هو أعلى من الآخر الذي هو الثاني ، والحركة افادة الاول لثاني الايسيات كلها ، والسكون قبول الثاني الاستفادة من اول الايسيات كلها واشتماله

عليها ، ولا اقول ان الحركة والسكون هما متولدان من النفس بالقوة المستفادة من العقل ، ولكنني اقول هما اثران من النفس بالقوة المستفادة من العقل في الهيولى والصورة ، فلذلك صارت الهيولى والصورة أساس هذا العالم . محصول قوله في هذا الفصل ان الحركة والسكون هما اثران متحدان بالاول والثاني ، وانهما في الاول بالقوة ، وان احدهما أعلى من الآخر وهو الحركة ، وان الحركة هي افادة الاول ، وان السكون هي قبول الثاني الافادة ، وانهما اثران من النفس بالقوة المستفادة من العقل في الهيولى والصورة ، وان الاول لما ابدع اتحد بالابداع ، وان الابداع والمبدع اثنان ، وان كانا شيئاً واحداً .

قال صاحب النصرة :

ان هذا القول فيه بعض الهزيان ، لان الحركة لا تكون إلا لطلبها ، اما حركة الاجسام فلطلب المواضع كحركة النار الى العلو لطلب موضعها، وحركة الارض الى السفل لطلب موضعها ، واما حركة الارواح فلطلب الاستفادة ، ومتى ثبت [1] الطلب ثبتت [2] هناك الحاجة ، لان الطلب لا يكون إلا لحاجة ما ، ومن المحال ان نقول أن العقل محتاج الى شيء ما فيتحرك بحركة ، بل ان جاز ان نضيف الحركة الى الاصلين فانها بالاضافة الى النفس أولى منها الى العقل ، لانها محتاجة الى الاستفادة من العقل متحركة نحوه حركة الشوق وحركة المعلول الى العلة ، فاذا ثبت ان الحركة تكون من النفس ، فان السكون يكون من العقل لانه ساكن على ما ينال من الفضائل والانوار المفاضة عليه من علته غير طالب للزيادة ، لان علته قد افاضت عليه من الانوار والضياء ما لا يعرف العقل زيادة عليه فيتحرك في طلبها ، والعقل لم يفض على النفس جميع ما أفيض عليه ، بل افاض عليها البعض لتسكن بما أفاض عليها ، وأمسك عند نفسه

(١) في نسخة (ب) جاءت تلبث .
(٢) سقطت في نسخة (أ) .

البعض لتتحرك في طلبه ، محصول قوله ذلك ان الحركة لا تكون إلا للحاجة ، وان العقل ليس بمحتاج فيتحرك ، وان الحركة بالاضافة الى النفس اولى منها بالاضافة الى العقل ، وان الحركة للنفس ، والسكون للعقل ، وان العقل لم يفض جميع ما عنده على النفس الا البعض ليكون علة لحركة النفس الى طلب الباقي ، هذا قولهما جميعاً .

ونقول :

اما قول صاحب الاصلاح ان الحركة والسكون اثران متحدان بالاول والثاني، وانهما في الاول بالقوة ، وفي الثاني بالفعل ، فهو ايجاب ان الاول ساكن متحرك بالقوة ، بكون الحركة والسكون فيه بالقوة ، وان الثاني متحرك ساكن بالفعل بكون الحركة والسكون فيه بالقوة ، وان الثاني متحرك ساكن بالفعل بكون الحركة والسكون فيه بالفعل ، وذلك محال من وجوه . وقول صاحب النصرة في ذلك : ان العقل ليس بمحتاج فيكون متحركاً هو الصواب ، وذلك ان الحركة على جميع أقسامها لا توجد الا في الاجسام الطبيعية ، والعقل الاول والثاني بكونهما وجوداً اولاً ليسا بجسم فيجوز ان يكونا متحركين او ساكنين بدليل ان الجسم يقتضي[1] كونه مادة وصورة معاً ، وحاجة احداهما في الوجود الى الآخر ان لا يكون وجوده عن الله سبحانه وجوداً اولاً ، لكون ما وجوده عن الله سبحانه وجوداً اولاً ذاته غير ذي غير بكونها عين الفعل الذي هو اول وجود عنه تعالى وتكبر ، وذات الفعل ذات واحد لا ذاتين ، واذا لم يكن وجوده وجوداً اولا وجب ان يتقدم عليه في الوجود غيره ، فكان من القضية ان العقل لو كان جسماً لتقدم عليه في الوجود غيره وبطل ان يكون شيء يتقدم في وجوده على العقل الاول اذ هو ذات الفعل الذي هو العلة والابداع وليس وراءه الا الله المبدع المنشيء تعالى الذي عنه وجوده، واذا بطل ان يتقدم عليه شيء في وجوده بطل ان يكون جسماً ، واذا

(١) سقطت في نسخة (ب) .

بطل ان يكون جسماً وكان لا وجود للحركة الا فيما كان جسماً بطل ان يكون العقل فيه حركة ، واذا بطل ان يكون فيه حركة ، بطل قول صاحب الاصلاح فيما قال ان العقل فيه حركة بالقوة .

الفصل الثاني عن الباب الثاني

وقال صاحب الاصلاح :

وانما قلنا أثران لان الابداع والمبدع اثنان ، واحدهما ذات الابداع ، والآخر ذات المبدع ، والابداع والمبدع وان كان اثنين فهما ليس واحد وهو الكل ، فهو على صورة لا يجوز اعتقادها فان الأمر في الابداع والمبدع بخلاف ما ذكره ، وانها اثنان ، فان الابداع هو المبدع ، والمبدع هو الابداع ، وما هناك الا واحد اذا أضيف الى ما عنه وجوده كان ابداعاً بكونه فعلاً له ، وكونه ذات الفعل ، واذا أضيف الى ذاته كان مبدعاً بكونه مفعولاً لغيره ، الذي وجوده عنه .

الفصل الثالث من الباب الثاني

وعلى ما قاله صاحب الاصلاح ان الحركة والسكون في الاول بالقوة وفي الثاني بالفعل .

فنقول :

ان ما يكون وجوده وجوداً أولاً ، فلا يكون إلا محض الفعل وحق الفعل ، ولو كان جائزاً ان تكون الحركة والسكون في الأول بالقوة لكان حكم الثاني ان يكون اشرف من الاول ، اذ ان حكم القائم بالفعل في الشرف ، ليس كحكم القائم بالقوة . ومحال ان يتقدم الثاني في الشرف على الأول ، والذي ذكره هو من صفات ما يكون متأخر

الوجود الذي يحتاج في خروجه الى الفعل ، والى ما هو قائم بالفعل ، فالعقل الاول عقل بالفعل ، وكذلك الثاني ، وما يتبعه مما هو مفارق للمواد من العقول ، ولا يجوز اعتقاد ما يلزم موجوداً من دار الطبيعة ، ويختص بها فيما هو خارج عنها من الحدود العالية .

الفصل الرابع من الباب الثاني

وقول صاحب الاصلاح :

ان الحركة والسكون هما اثران من النفس بالقوة المستفادة من العقل في الهيولى والصورة ، فمراده ان الاجسام التي هي الهيولى والصورة معاً انما يتحرك المتحرك منها بالقوة الطبيعية التي وجودها فيها عما هو خارج عنها من العقل الاول والثاني حركة شوقية [1] ، فجعل الاثرين في الهيولى والصورة محركها ومتحركها محال ، ان ذلك مستفاد من العقل بمعنى ان وجوده منه ، وهو صحيح على هذا الوجه ، وهو احسن ما ينسب اليه معنى قوله .

الفصل الخامس من الباب الثاني

وقول صاحب النصرة :

ان الحركة للنفس والسكون للعقل ، فلا يجوز اعتقاد ذلك في تلك الحدود المتعالية .

ونقول جملة :

ان عالم الابداع الجامع للسابق والتالي ، والعقول المحضة التي هي الحروف العلوية المفارقة للاجسام أعلى وأجل مما يتوهم فيه حركة أو سكون ، وذلك ان الحركة فيما يكون متحركاً انما هي من متحرك فيه

(١) في نسخة (ب) وردت شرقية .

هو غيره ، وبهما وجود ذاته ، واذا كانت الحركة فيما يكون متحركاً انما هي من محرك فيه هو غيره ، وبها وجود ذاته وكان ما يكون وجود ذاته بوجود أشيـاء متغايرة ، فذاته ذات نقص وحاجة ، وكان التالي الذي سمّاه نفساً من عالم الابداع المختص بالكمال والتمام ، وذاته لا ذات نقص ولا حـاجة ، بطل ان يكون في ذاته متغايراً ، واذا [١] بطل ان يكون على ذاته ما هو غير ذاته ، واذا بطل ان يكون ما هو غير ذاته ، بطل ان يكون متحركاً ، وان بطل ان يكون فيه حركة ، ثم ان الحركة هي التي بها يوجد الشيء الذي هو فيه منتقلاً عن حالته الاولى الى الاخرى ، أما في الذات ، وأما في احواله ، والتـالي الذي سمّاه نفساً ، وجوده وجود ازلي لوقوعه من جهـة الابداع في الثـاني ، وكونه عقلاً ، وإذا كان أزلياً فمحال انتقاله عما وجد عليه أولاً ، بطل ان تكون فيه حركة ، والقول في السكون كالقول في الحركة سواء ، فلا للعقل الأول سكون ، ولا للتالي الذي سماه نفساً حركة ، وإنما اراد صاحب النصرة بقوله ما قال في تلك الانفس ، والعقول التي هي في دار الطبيعة منبعثة انبعاثاً ثانياً ؛ فالكائنة محركة على ما شرحناه في كتابنا المعروف (براحة العقل) فان الحركة والسكون مختصان بعالم الجسم وما فيه ، لكونها من اسباب كماله من دون ما يختص بدار الابداع لكنه نقل المعنى ايغالاً لشبعة فيما نحاه من النقص نصرة لشيخه ، آواهما الله دار كرامته وحشرهما وايانا مع موالينـا الطاهرين (صلوات الله عليهم اجمعين) [٢] .

الفصل السادس من الباب الثاني

وقال صاحب النصرة :

ان الحركة للحاجة وانها بالنفس اولى من العقل ، فقد تبين بما سبق

---

(٢) سقطت في نسخة (أ) .
(١) سقطت الجملة بتمامها في نسخة (أ) .

من الكلام ان الحركة والسكون لا يليقان الا بمـــا كان جسماً او في
جسم ، والاول والثـاني المتكلم عليهما ليسا بجسم ، فيطرد القول عليهما
بالحركة والسكون على ما بيناه فيما تقدم من الكلام في كتابنا المعروف
(براحة العقل) وقوله ذلك يصح فيما كان طبيعياً من طريق الانبعـــاث
الثاني ، لا فيما كان ابداعياً ، ووجوده بالانبعاث الاول ، وليست الحركة
في كل شيء للحاجة على ما ذكره ، فقد تكون الحركة في الشيء الطبيعي
من اسباب كماله ، مثل حركة الافلاك ، فليست حركاتها لحاجتها في ذاتها
الى نيل ما لم تعط في اول ايجادها ، بل هي لهـــا تمامية وذلك مثل
حركة الناطق ايضاً واجتهاده في جمع الكلمة على العبادة والاضطراب في
في اسباب السياسات ، وذلك عن تمامية له تلزم لانها لحاجة منه الى شيء
به يتم بعد نيله الكمال ، وارتقائه الى درجة الناطقية ، واذا كان موجودا
ذلك فقول صاحب النصرة على الاطلاق ان الحركة للحاجة ليس بمستقصى،
وانما يصح حكمه في بعض الأشياء الطبيعية على كونه غير منفك كما ذكرناه .

الفصل السابع من الباب الثاني

وقول صاحب النصرة :

لم يفض جميع ما عنده على النفس الا البعض . فمراده بقوله ذلـك
ان الاول اختص من درجة السبق وعلو المرتبة بما لم يختص به مـــا
دونه الذي سماه نفساً ، وهو احسن ما نسب معنى قوله اليه تأويـلاً ،
والا فلو كان الامر على ما ذكره وكان كل حد من الحدود يمسك عن
افاضته بعض ما عنده على غيره لكان متوهماً في النبي صلى الله عليـه
وآله ان البركات الواصلة اليه من عالم القدس فيضاً لم يبينها بكمالهـــا
للوصي وتابعيه ، ولم يعلمها لاحد ، وبطلت ببطلان الانتفاع بهـا ، فيصير
الوصي عليه السلام مشكوكاً في كماله واستحقاقه ، والقيام مقام النبي صلى

الله عليه وآله ، وطاعته المفروضة مشكوكة في وجوبها ، مظنونة ، وذلك غير جائز اعتقاده لا في الناطق ولا في الوصي ، وعلى الجملة ولا في الحدود .

بل نقول :

ان البركات مفاضة مبذولة من جهة الحدود كلها والعلة في لا وجود تلك البركات التي بها ينال الكمال في كل الموجودات ، ولا لامساك الحدود عن افاضتها ، بل لعجز القوابل عن قبولها ، فبحسب قوة القابل ينال البركات ، فان منها ما يقبل تاماً ، ومنها ما يقبل ذلك ، وموجود ذلك للطبيعيات ، وفي المعلمين المشفقين ، والمتعلمين الراغبين ، ولا يجوز لحد من الحدود ان يمسك عنه افادة مستفيده ، ما دام قابلاً قائماً بحقه عندما شاء ، خشية ارتقاءه الى درجة ، فان ذلك قبل التولد الروحاني ، وقد على الناطق صلى الله عليه وآله عنه عن الله تعالى فقال : (ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق ومن فعل ذلك فقد أثم وتعدى طوره واسقط نفسه [1] عن مرتبة الفاضلين) . وكيف يجوز حبس الاموال الروحانية التي هي العلوم والبركات النورانية عن اصحابها ، مع قيام البرهان على استحقاقهم اياها ، وقد امر النبي ﷺ بدفعها اليهم حيث يقول : جل من قائل : (فان أنستم منهم رشداً فادفعوا اليهم اموالهم ولا تأكلوها اسرافاً وبداراً) كلا ان البركات ما أفيضت الا لابلاغها الى مستحقيها وتقريرها في مقرها على ما شرحناه في رسائلنا التأويلية ، ومجالسنا البصرية البغدادية ، جعلنا الله وجماعة من اخواننا قائمين باداء الامانة الى اربابها و والموفين بشرائطها ، ولعل صاحب النصرة من طريق القياس اورد ما اورده .

---

(١) سقطت بنسخة (أ) .

الفصل الثامن من الباب الثاني

قال صاحب النصرة :

وأيضاً فان العمل جوهر الاحاطة ، وبه يحاط بالاشياء ، وليس هذا حال المتحرك ، اذ المتحرك لا يحاط بالاشياء ، وانما يحتاج الى شيء[1] ساكن في غاية السكون ، فيحيط من سكونه بالاشياء ، فلو كان العقل متحركاً ما أحاط بشيء ما ، ولا أحاطت النفس بالاستفادة منه بشيء ، فلما وجدناه محيطاً بجميع الاشياء ، ولم يغرب شيء وأحاط من أحاط بما ينال ، ويكتسب من انواره وفضائله ، علمنا حينئذ ان العقل في غاية السكون ، ولا يتوهم فيه حركة ، والنفس فانها انما يتحرك لتبلغ الى لباب العقل ، ثم لتسكن حينئذ ، ولا تتحرك لتحيط بالاستفادة منه على ما تريد الاحاطة به ، وما دامت النفس في الحركة فانها لا تحيط ، ولا تنال الفضائل والانوار الى ان تسكن بالاستفادة منه ، ثم حينئذ تحيط بالأشياء ، والنفس متحركة حركة بقاء تسكن بالاستفادة ممن هو ساكن ، هذا قوله .

ونقول :

قد تقدم الكلام على ان العقل ليس بمتحرك عما يغني عن التطويل وليس ان العقل اذا لم يكن متحركاً ، يلزم أن يكون ساكناً على ما توجد عليه حال الأجسام (التي لا تخلو[2]) ان تكون اما ساكنة او متحركة ، فان وجوده لا كوجود الاجسام التي لا تخلو ، وفيما سبق من الكلام كفاية ، ودلالة على ان الحركة والسكون لا يليقان به ، والذي اوجب بقوله ان النفس ما دامت في الحركة فانها

---

(١) سقطت في نسخة (أ) .

(٢) سقطت في نسخة (ب) .

لا تحيط بشيء ولا تنال الفضائل ، فلا يصح معناه ، لا فيما كان مفارقاً من الثاني على ما ذكرنا ، ولا فيما كان غير مفارق ، فان الأنفس التي في دار الطبيعة لا اكتسابها الا بكونها متحركة بجسمها ، باستعمال الحواس ، والاستنباط ، والاستفادة ، ويعني وجود الأمر على ذلك عند اقامة دليل عليه ، وهو كافٍ في النص على استمرار الخطأ فيه .

الفصل التاسع من الباب الثاني

ثم قوله :

ان النفس متحركة ، حركة بقاء تسكن بالاستفادة ممن هو ساكن ، فهو صادق اذ جعل معنى له ، وكاذب اذا حمل على ظاهر قوله ، فالذي يصير به صادق هو ان يحمل من النفس الانفس الطبيعية ، فيقال عن قوله ان النفس متحركة ، لأن الأنفس الطبيعية القائمة بالقوة ، متحركة للاكتساب وعلى قوله حركة بقاء ، لأن اكتسابها يسوقها الى البقـــاء ، وعن قوله تسكن بالاستفادة ، لأنها تخرج من القوة الى الفعل بالاكتساب والاستفادة واصطياد المعارف ، والفضائل علماً وعملاً ، وعن قوله ممن هو ساكن ، ممن هو قائم بالفعل ، والذي يصير به كاذباً ، هو ان يحمل قوله على ظاهره فليس الثاني بمتحرك ، ولا العقل بساكن ، بكونهما لا مـــن دار الجسم فيلزمها الحركة ، والسكون ، والعناية ، يجب ان تكون مصروفة الى معرفة مراتب الحدود لئـــلا يختـــل امر تصور الاشياء بحقائقها ، فتؤدي الى فساد جوهر النفوس ، نوّر الله عقولنا بمداده وأسعدنا باتباع اصفياء اطوار العلوم الالهيـــة ، وخزائن الانوار القدسية ، صلوات الله عليهم .

الباب الثالث من كتاب الرياض

في الحكم بين الصادين فيما تكلم عليه من النفس والهيولى وهل هما يشبهان الأول أم لا ؟

الفصل الأول

قال صاحب الاصلاح :

على ما أثبته صاحب النصرة ، ولا نقول ان الطبيعة والهيولى الظلمانية متولدة من الثاني ، كتولد الثاني من الاول ، لأن ذلك العالم عالم الشرف والفضيلة ، وهذا العالم عالم الظلمة [1] والكدورة ، والثاني وان كان متولداً من الاول فانه شبيه به ، ولا يشبه حاله حال الهيولى .

قال صاحب النصرة :

ان هذا القول غلط ، لأنه لو كان ذلك العالم نورانياً لا ظلمة فيه ، وهذا العالم ظلمانياً لا نور فيه ، لم يقع بين هذا العالم وذلك العالم صلة . لكننا نقول : ان للنفس طرفين ، طرف منها نحو العقل ، وهو في افقه وهو الطرف النوراني الشريف ، وطرف منها نحو الطبيعة ، والطبيعة في

(١) وردت في نسخة (٣) المظلمة .

افقها ، وهو الذي فيه بعض الظلمة ، والكدورة ، لوقوع الطبيعة في افقه، وكذلك نقول ان للطبيعة طرفين ، طرف منها نحو النفس الجزئية ، وهو الذي فيه بعض النور لوقوعـــه في افق النفس ، والطرف الآخر بإزاء العناصر ، وهو الظلماني الكدر الذي لا نور فيه ، فبهذه الاقسام نقول : في النفس والطبيعة ، وظلمتها ، ونورها ، ولا نقول : ان ذلك العالم كله ، عالم النور لا ظلمة فيه ، وهذا العالم كله عالم ظلمة لا نور فيــه ، لأنه لو كان ذلك كما وصفه ، ما كانت بينهما مجاورة ، ولا مزاوجة .

قال :

فقد صح القول ان الهيولى الظلمانية متولدة من النفس ، وان كانت لا تشبهها ، كما ان النفس متولدة من الاول ، وان كانت لا تشبهه وانما وقعت الهيولى ظلمانية لبعدها من العلة الاولى ، من اجل تولدها من النفس ، كذلك انما وقع النقصان في النفس من اجل انها ابعد من العلة الاولى اعني السابق هذا قوله .

ونقول :

ان صيغة ما قاله صاحب الاصلاح في كتابه ، غير ما اثبته صاحب النصرة ، فان فص قوله الذي هو جواب عن قول صاحب المحصول ان الثاني متولد من الاول ، وهو لا يشبهه هو انه قال : انا لا نقول هكذا ، ولكننا نقول ان الثاني متولد من الاول ، وهو لا يشبهه ، ونظير له ، وان كان الاول اعلى مرتبة ، واشرف منزلة ، مثل الذكر والانثى في جميع الاجناس والجواهر ، فان الذكر وان كان اعلى واشرف من الانثى فكل واحد منهما نظير لصاحبه وشبهه .

ثم نقول :

ان التالي اشرف وأرفع من ان يكون سبيل معه كسبيله مع الأول ، لأن الأول والثاني نظيران ، وهما معدن الشرف ، والتمام[1] ، والرفعـة ، ولا شرف فوقها ، والله جعلها معـــدن الشرف التام ، والنور التام ،

والرفعة التامة ، والعلم التام ، ولا جهل هناك ، ولا كدورة ، ولا ظلمة البتة ، وهما اسسا العالم الأعلى ، الذي هو معدن الطهارة ، والقدس ، والحياة ، وأن الهيولى هي أثر من الثاني ، الذي هو جوهر هذا العالم ، وهو جوهر كدر ظلماني لا يوصف برحمة ، ولا قدرة ، وانما أظهرها بالفعل عنه ، وبالقوة المستفادة من الأول ، ثم أظهر منها الصورة وهي الطبيعة بالفعل .

ثم قال صاحب الاصلاح [1] :

ولا يجوز أن يقال أن الهيولى متولدة منه ، بل نقول انها اثر منه ، فلذلك لا تشبهه ، وأن الثاني متولد من الأول ، وهو شبهه وان كان الأول اعلى مرتبة . هذا قوله ، ومحصوله ان الثاني منبعث من الأول وهو مثله ، وان كان الاول اعلى مرتبة منه وان الهيولى اثر من الثاني ، وجوهره جوهر ظلماني كدر ، لأن سبيل الهيولى مع الثاني ، لا كسبيل الثاني مع الأول ، فان الأول والثاني نظيران ، والهيولى لا يشبه الثاني ، لكونهما اثراً منه ، واذا كان محصول قوله ذلك ، كان ما أجاب به صاحب النصرة ليس بجواب ، وصاحب الاصلاح لم يوجب في قوله ان ذلك العالم كله نور وضياء بل قال واصفاً حال الأول ، والثاني ، ان الله تعالى جعلهما معدن الشرف والرفعة وليس قوله ذلك بدليل على ان لا وجود لما لا يكون في مثل حالهما ، وفيما تقدم من الدلالة على ان الهيولى ليست بمتولدة من الثاني كفاية ، وغني عن تعريض الكلام وتطويله بما عساه يوجه الظنون الينا بما ليس من قصدنا وفي الجملة [1] .

نقول :

ان الهيولى لاتشبه الثاني ، ولا الأول ، لكون وجودها في انبعاثها من

(١) سقطت بنسخة (أ) .

(٢) في نسخة (ب) جاءت الجهلة .

الأول عن النسبة الأدون التي بيناها في سابق كلامنا وفي كتابنا المعروف براحة العقل ، كفاية .

الفصل الثاني من الباب الثالث

قال صاحب النصرة :

ان هذا القول غلط لأنه لو كان ذلك العالم نورانياً لا ظلمة فيه ، وهذا العالم ظلمانياً لا نور فيه لم يقع بين هذا العالم وذلك العالم وصلة .

ونقول :

ان هذا القول من حيث انه ثبت عن صاحب الاصلاح ما لم يذكر خطأ ، ومن حيث كلامه فهو صحيح ، فان من عالم الابداع والانبعاث ما هو مشترك يناسب ما فوقه بكونه منبعثاً ، ويناسب ما دونه بكونه جسما ، وهو ذو امرين لا يشبه الأول الذي وجوده منه ، ويشبه الثاني من جهة ولا يشبهه من جهة اخرى ، فالجهة التي منها يشبهه هي كونه منبعثاً منه ، والجهة التي منها يشبهه هي كونه جسما طبيعياً وذلك هي الطبيعة التي اضيفت الى عالم الابداع ، والانبعاث ، كانت حياة سارية من ذلك العالم فيما دونه ، وتعطيه ما له ان يقبله من التخلف ، والتصور ، واذا اضيفت الى هذا العالم كانت مبدأ حركة وسكون في الشيء الذي هو فيه بالذات ، لا بطريق العرض فصارت الطبيعة ، وان كانت في وجودها منبعثة ، أو واسطة بين الانبعاثين الأول والثاني .

الفصل الثالث من الباب الثالث

قال صاحب النصرة :

ان للنفس يعني الثاني طرفين ، طرف منها نحو العقل ، وفي افقه ،

وهو الطرف النوراني الشريف ، وطرف منهـــا نحو الطبيعة ، وهي في افقها ، وهو الذي فيه بعض الظلمة .

ونقول :

ان ذلك ليس بصحيح ، بدليل ان الذي يكون له اطراف ، هو ذو اقطار تقدرها المساحة ، والثاني الذي سماه نفساً بما بيناه فيا تقـــدم ، فليس بجسم ، واذا لم يكن جسماً بطل ان يكون له طرفان ، ثم انه قد اوجب بقوله ان له طرفاً نورانياً وهو في افق العقـل ، وان له طرفاً فيه بعض الظلمة وهو في افق الطبيعة مبائن للعقل ، والاول بما ذكر انه في افق الطبيعة ، ومحال ان يكون في الثاني ما يبائن به الاول ، لكون وجوده في انبعاثه عن النسبة الاشرف التي في الاول ، وهي كونه علة ، وذلك انا قد قلنا ان الاول بكونه موجوداً ولا هو في ذاته عـلة ومعلول ، علة بالاضافة الى ما دونه وهي النسبة الاشر ، التي في الاول ، ومعلول باضافته الى ذاته ، وهي النسبة الادون التي في الاول ، فعن عقله ذاته بانها علة ينبعث عنه مثله ، اذ من شأن العلة أن يوجد عنها معلولها ، وعن عقله ذاته بانها معلولة ينبعث عنه ما ليس هو مثله بكون انبعاثه عن النسبة الأدون التي هي في الاول ، وهي كونه معـلولاً لأن شرف نسبة المعلول اكثر من نسبـة العلة ، فان العلة يحصل عنهـا العلو ، ولا يحصل عن المعلول الا ما هو دون المعلول الموجود عن العلة ، يشهد بمـا ذكرناه الموجود عليه حال الاساس الذي هو المثل القـائم للثاني في علم الجسم ، وكونه غير مبائن للناطق ، فان جميع ما كان في الاساس موجوداً ، هو موجود في الناطق الذي عنه كان وجود الاساس ، وكذلك هو غير مبائن له ، وليس كل ما كان للناطق فهو موجود للأساس ، لان للناطق ما يبائن به الاساس ، وهي المرتبة التي لا يشارك الاساس فيها ، فقـــد بان بكون الاساس بالموجود فيه مشاركاً للناطق ، وبانه لا يوجد فيه ما لا يوجد في الناطق انه غير مبائن له ، واذا كان غير مبائن له ، وكان

هو المثل الذي به وبمرتبته يستدل على وجود الثاني ، ومرتبته كان الثاني غير مبائن للأول ، واذا كان غير مبائن كان وجوده ما ذكر انه في افق الطبيعة محالاً .

الفصل الرابع من الباب الثالث

قال صاحب النصرة :

وانما وقعت الهيولى ظلمانية لبعدها عن العلة الاولى ، من اجل تولدها من النفس .

ونقول :

كون الهيولى لا كالأول ، والثاني ليس لبعدها من الاول عن النسبة التي عليها حال الاول من كونه معلولاً اذ هو مجمع نسبتين نسبة بكونه علة ، ونسبة بكونه معلولاً ووجود ما يوجد عن النسبة التي تكون معلولة لا كوجود ما يوجد عن النسبة التي تكون علة ، اذ العلة [1] اشرف من المعلول ابداً ، وسابقة عليه في المرتبة والطبع ، لان من الاول ما يقال انه علة ، وما يقال انه معلول ، بل هو ذات واحدة ، وهي تكتسب هذه النسبة بالاضافات .

الفصل الخامس من الباب الثالث

قال صاحب النصرة :

وانما وقع النقصان في النفس من اجل انها ابعـــد من العلة الاولى اعني السابق .

ونقول :

ليس في الثاني الذي سماه نفساً نقصان كما قدمنا ذكره ، ولا هو

(١) سقطت في نسخة (أ) .

بعيد من الاول ، بل هو مثله ، والنقصان لازم ، لا نفس الطبيعة ، وانما صارت ناقصة لا من جهة ذواتها التي هي الكمال ، بل صارت ناقصة من جهة كمالها الثاني تكتسبه بالاستفادة .

الفصل السادس من الباب الثالث

قال صاحب النصرة :

وليست نسبة تولد الطبيعة من النفس ، بأكثر من تولد النفس من العقل ، اذ النفس بحيث العقل ، اقل من الطبيعة بحيث النفس ، وان جاز ان تتولد من العقل مع كماله وشرفه ، وقربه من العلة الاولى من النفس ، جاز ان يتولد من النفس مثل [1] الطبيعة اذ ان الطبيعة اكثر تشابهاً بالنفس في جميع احوالها من افعالها ، وقواها ، من تشابه النفس بالعقل في افعاله وقواه ، وذلك ان الطبيعة عند الأوائل موسومة بانها مبدأ الحركة ، ومنهم من قال انها هي القوة الفاعلة ، واذا نظرت في الطبيعة من هذين الحدين الحظ الأوفر ، والقسط الأجزل ، وذلك ان النفس عند الأوائل هي الجوهر المتحرك الباقي ، وهي مع ذلك موسومة بالعقل ، وليس في العقل من سمة حد النفس شيء ، ولا النفس ايضاً تحد بحد العقل ، فان حد العقل أنه اول الأشياء ، وانه المبدع ، وانه المعلول الاول ، والمتوسط الاول ، ولا يجوز ان يقال ان النفس هي اول الاشياء ، ولا هي مبدع ، ولا انها المعلول الاول ، فان جاز ان يتولد من العقل مع كماله ، وشرفه ، وقربه من الكلمة ، مثل النفس التي لا تحد بحد العقل ، ولا يكون ذلك منكراً جاز ان يتولد من النفس مثل الطبيعة التي تشابهت في حدودها حدود النفس ولا يكون ذلك منكراً ، ولو انه نظر في الشيء من وجه النظر لم يخف هذا المقدار من العلم ، ولو ان صاحب الاصلاح وقف على

١ ــ سقطت في نسخة (أ) .

ما في الطبيعة من العجائب والحكمة ، وما في افعالها من البهاء ، والشرف ، والحسن ، والجمال التي من جهتها ترغب النفس الجزئيـة في الميل اليهـا ومتابعتها ، لعلم وتيقن انها متولدة من النفس وان كانت لا تشبهها ، لأن العلل ابداً تستحسن نظم معلولاتها ، فمن ذلك رغبت النفس الجزئية في متابعة الطبيعة ، وان كل حسن وبهاء وشرف وزينة فانها من العالم الأعلى الشريف ، فلو لم تكن الطبيعة متولدة من النفس مـا كان لها ان تحكي عن حسن وجمال وزينة ابداً ، ولكنها من اجل تولدها من النفس حكت ما رأت في عالم علتها من الجمال والشرف حكاية ناقصـة ، دون حكاية النفس ، فاعرفه هذا قوله .

ونقول :

ان فيما تقدم من الكلام على العقل والنفس والطبيعة ووجود ما تقدم وجوده على غيره ، وغير ذلك ينطوي على البيان الصحيح فيما اورده ولا حاجة بنا الى التطويل باليقين على ما استمر من الخطأ في التصور وفيه كفاية .

الباب الرابع من كتاب الرياض

في الحكم بين « الصادين » فيما تكلم عليه من كون النفس اجزاءً وآثاراً

الفصل الأول من الباب الرابع

قال صاحب الاصلاح :

على ما أثبته صاحب النصرة ، وأما الأجزاء التي فينا ، فانها آثار من الجوهر الأول لا أجزاء منه ، فان اتحادنا هو بالآثار التي من الجوهر الأول لا باجزائه ، وأن اتحاد الأول لا باجزائه ، لأن اتحاد الأول بذات الكلمة ، والاجزاء التي هي فينا ، وان كانت آثاراً من الأول فليست باجزاء منه ، ولا هي متحدة به ، بل هي متحدة بآثاره ، كما بينا من اتحاد مصنوعاتها بآثارنا فيها ، وليس اتحاد الجوهر الأول بالكلمة كذلك ، لأن الجوهر الأول اتحد بذات الكلمة حتى صار هو والكلمة شيئاً واحداً هذا قوله .

قال صاحب النصرة :

ان هذا القول فيه تخليط ، ومناقضات ظاهرة ، وذلك انه قال

أن الأجزاء التي فينا هي آثار من الجوهر الأول ، فكيف تكون الأجزاء آثاراً وانما هي جواهر قائمة بذواتها ؟ (والآثار فليس[1] لها قوام بذواتها) ، واذا قال ان الاجزاء التي فينا آثار من الجوهر الأول وجب عليه بعد ان وقع اسم الاجزاء عليها ان يبين انها اجزاء من جوهر ما ، ولو لم تكن اجزاء من الجوهر الأول ، لما قال فيها انها أجزاء من جوهر ما ، ولما ثبت انها اجزاء من جوهر ما ، بطل أن تكون آثاراً لأن اجزاء الشيء لا تكون آثاراً من غيره هذا قوله .

ونقول :

ان قول صاحب النصرة في ما قاله ان الأنفس[2] جواهر قائمة بذواتها بعد الاكتساب ، وأن الآثار مستحيل أن تكون قائمة بذواتها صادق ، الا أن قول[3] صاحب الاصلاح ما قاله ، وامتناعه عن اعطاء الأنفس اسم الجزئية لشيء وذلك انه رأى أن الأشياء التي تتجزأ هي الأجسام التي لا تنفك عن الأعراض التسعة ، وتدرك بالمشاعر الخمسة ، فان النفس ليست لجسم ، ولا الذي يفيض عليها بجسم ، فلم يرَ أن يعطيه اسم الجزئية فيكون قد اجراه مجرى الأجسام ، فلا يطابق ما عليه ذاتها ، وما اخبرته عنها ، ولمّا لم يرد ذلك قال آثار وسماها بما تتجوهر وتبقى ، ومراده بذلك ان هذه الأنفس تجوهرها وبقائها بآثار تلك الجواهر المفارقة الواصلة اليها من جهة الحدود الذين هم الوسائط عليهم السلام ، واذا كان كذلك فقد ظهر أن مراد صاحب الاصلاح في قوله آثار ما يجري من النفس مجرى الصورة وهو ما به تتم جوهرية الأنفس ، وبه تبقى اذا قبلته وهو ما أوجبه حيث يقول ، وانما قلنا

---

(١) سقطت الجملة بتمامها بنسخة (أ) .
(٢) في نسخة (أ) وردت النفس .
(٣) سقطت في نسخة (أ) .

الشرف والفضل على هذه العوالم لأنا قبلنا[1] الأثر من ذلـــك الجوهر الشريف تامـــاً ، وكنا متهيئين لقبوله ، فقد صح أن الأثر يريد به ما يقبل ، وأن مراد صاحب النصرة في قوله جزء مـــا يجري من النفس مجرى الهيولى ، وهو ما يقبل ، وذلك تشبيه وتقريب الى الأفهام .

الفصل الثاني من الباب الرابع

وقول صاحب النصرة :

ان الانفس اجزاء من النفس الكلية ، مما لا يقوم عليه دليل ، فـــان الذي قد تجزأ فكله كل تلك الأجزاء ، (واذا كان[2] كلـه كل تلك الأجزاء) فقد أوجب ان الأنفس اجزاء من النفس الكلية ، والأنفس في دار الدنيا يطيل بما قام من الدليل فيما تقدم وتأخر ، أن الثاني الذي سماه النفس وجوده لا في دار الجسم التي هي دار الدنيا ، واذا لم تكن في هذا العالم بطل أن يكون الثاني ، كلا لهذه الأنفس ، واذا بطل ان يكون كلا لهذه الأنفس فهذه ليست اجزاء منها .

الفصل الثالث من الباب الرابع

ثم ايجابه انها اجزاء مـــن النفس الكلية لا يصح مع مراده ان النفس الكلية هى الثاني ، فلا يخلو لأمر في النفس اذا كانت اجـــزاء للثاني ان تكون اما كلها الذي هو الثاني في دار الدنيا او بعضها فيها وبعضها في للعالم الأعلى ، او ليس من الثاني بمعنى الجزئية في الدنيا ، وبطل ان يكون كلها الذي هو الثاني في دار الدنيا كلها ، لكون مـــا في الدنيا قائماً بالقوة ، ولا خروج له الى الفعل الا بما كان قائماً بالفعل ،

(١) في نسخة (أ) وردت قلنا .

(٢) سقطت الجملة بتامها في نسخة (ب) .

وامتناع العقل الأول ان يكون هو الذي به تخرج الأنفس القائمة بالقوة الى الفعل ، لما يجب به من تقدم ما وجوده محال على الله سبحانه ، وعليه ما تقدم به الكلام في غير هذا الكتاب ، وبطل ايضاً ان يكون بعضها في الدنيا ، وبعضها في العالم الاعلى ، بكون البعض الذي في العالم الأعلى اذا كان مثل هذا الذي في الدنيا قائماً بالقوة على ما هو عليه حال هذا ، وبطلان ذلك بما قام من الدليل على ان وجود الثاني وجود قائم بالفعل ، لا كموجودات دار الدنيا التي هي قائمة بالقوة ، فثبت بعد بطلان القسمين ان الثاني ليس شيء من الجزئية في الدنيا بطل ان تكون الأنفس اجزاءاً له .

الفصل الرابع من الباب الرابع

وبعد الاجزاء يعطي ما يعطي كلها في جميع احولها بحسبها ، فان كانت هذه الانفس اجزاء للثاني ، وقد وجدناها غير عالمة ولا حكيمة ، فكلها التي هي اجزاء لهذه المثابة ، واعتقاد مثل ذلك في ذلك الحد العظيم كفر ، نعوذ بالله اذا كان معلوماً ان مواد الرسل صلوات الله عليهم منه ، وهو السبب القريب في الفيض على العالم الداني ، فالانفس ايضاً [1] اذاً ليست اجزاء للتالي ، فلما بطل ان تكون هذه الانفس اجزاء قلنا ان الانفس من طبيعة تلك الاشياء المفارقة التي وجودها وجوداً ابداعياً، وليس ظهورها ، ولا وجودها إلا من بين العالمين الطبيعي والانبعاثي ، وهي قوة طبيعية تناله بما تكتسب من جهة الحدود بالطاعة ، والعبادتين [2] فتنبعث من ذاتها صورة باقية مجردة هي تشاكل الاشياء المجردة في دار الآخرة من جهة ، وتخالفها من جهة .

---

(١) سقطت في نسخة (ب) .

(٢) سقطت في نسخة «أ» .

ولذلك نقول :

انها المنبعث الثاني ، ورسائلنا في المعاد تتضمن باذن الله ذكر ذلك .

الفصل الخامس من الباب الرابع

قال صاحب النصرة :

وايضاً فان آثارنا المتحدة بمصنوعاتنا لا تقبل آثارنا بعد فراغنا من العمل ، وقبول المصنوعات المتهيأة لقبولها منا إلا بادخال الفساد عليها ، وتغيرها عن حالاتها ، [1] لانها ليست باجزاء منا ، ولا هي جواهر قائمة بذواتها ، [2] بل هي اعراض زائلة ، هذا قوله .

ونقول :

ان المراد بقوله ذلك ان الاجسام تتناهى في قبول ما لها ان تقبل الى حد لا تقبل معه شيئاً آخراً مثل الحديد المحمي في النار اذا احمر فهو نهايته ، فلا يزداد حرارة ، ومثل الجسم الاسود لا يزداد سواداً فانه قد يتناهى في السواد الى حد لا يزداد معه سواداً ، وذلك من المعنى اولى باعتقاده بما توجبه عبارته ، وليست ألاثار هي القابلة بل القابل غيرها ، الذي هو الجسم الموضوع لتعاقب الاعراض عليه ، والاثار .

الفصل السادس من الباب الرابع

قال صاحب النصرة :

واما الانفس الناطقة التي فينا فانها لا تزال تكتسب من نور العالم الأعلى الشريف ، وتزداد به شرفاً في ذاتها من غير تغيير يقع في ذاتها ، او بادخال فساد عليها من النفس اذا ارادت افادتها ، فقد صح انها

(١) في نسخة (ب) وردت حالها .

(٢) في نسخة (ب) وردت بذاتها .

اجزاء وجواهر من النفس ، لا اثار منها .

ونقول :

ان الامر في كون النفس غير متناهية في القبول على ما قاله ، وهو احد الدلائل على ان النفس ليست بجسم ، وان الامر في كون النفس اجزاء للثاني لا على ما ذهب اليه وأورده بما يقتضيه وينطوي فيه ، مما تقدم الكلام عليه ، واحسن ما يمكن لنسب الامر اليه في قوله ذلك لمن اراد بقوله اجزاء ، ان هذه الانفس التي هي القابلة اذا عقلت ذواتها بما هو كذلك ، فهي وما عقلته شيء واحد ، وهي هو ، وهو هي ، ولا تمتاز عنه الا بالرتبة ، فتكون كالجزء من الشيء الذي يوجد فيه ما يوجد في جميعه ، وسبيلها في ذاتها سبيل واحد من هذه الجهة .

الفصل السابع من الباب الرابع

قال صاحب النصرة :

وايضاً فان القول بان الانفس الناطقة الموجودة في هذا العالم ليست باجزاء من النفس الكلية تبطل النبوة والامامة والوصاية والتنزيل والشرائع ، اذ لا يجوز للنفس ان تدرك المؤثر ، او تحيط به ، او تستفيد منه ، وقد ادعى الانبياء عليهم السلام انهم رأوا العالم العلوي الشريف ، ووقفوا على الحدود الروحانية ، واستفادوا ما أدوه الى الخلف من النور والبيان ، ممن فوقهم من الاصلين ، والفروع الثلاثة ، وانهم قد عاينوا الملائكة ، فلو كانت انفسهم الزكية اثاراً من النفس الكلية ما قدروا على فهم ما أوحى اليهم ، ولا وقفوا على الاعيان الروحانية التي هي اجزاء من النفس الكلية .

ونقول :

ان الكلام قد تقدم بان الانفس ليست باجزاء ، ولا آثار ، وأنها

انبعاث ثان ، وأن المراد في قول من قال انها آثار ما يتم به جوهرية الأنفس ويكسبها البقاء ، وفي قول من قال انها اجزاء انها بعقلها ذاتها بما هو كذلك كتلك الأشياء التي علتها ، ولا يلزم أن تبطل النبوة والإمامة ولا غيرهما بذلك ، فلقد ثبت ان هذه المراتب لا من هذه الجهة وانما قدر الأنبياء عليهم السلام على ادراك تلك الامور الغائبة [١] عنهم من العالم العلوي ، بعد بلوغهم رتبة الكمال فأصبحوا بها في التمامية على نهايته اذا رجعوا الى ذواتهم ، فكأنهم قد ادركوا تلك الذوات المتعالية بكونها ، وهم من جهة التمامية شيئاً واحداً لا فرق الاّ بالرتبة ، وقد بينا في كتابنا المعروف براحة العقل من ذلك ما يكفي ويشفي فليعلم ذلك .

الفصل الثامن من الباب الرابع

قال صاحب النصرة :

بل الواجب ان نقول ، أن العقل مبدع بالكلمة ، والنفس صورة العقل ، والطبيعة متولدة من النفس ، والأنفس الناطقة أجزاء من النفس الكلية ، ليصبح بهذا الترتيب التوحيد ، والثواب ، والعقاب ، والنبوة ، والامامة ، والشرائع ، والتنزيل .

ونقول :

ان صحة التوحيد ، والثواب ، والعقاب ، والنبوة ، والإمامة ، والرسالة ، والشرائع من التنزيل ، وثبوتها لا من جهة ان العقل مبدع بالكلمة ، وان النفس صورة العقل ، بل ثبوتها من جهة أخرى بيناها في رسائلنا وكتبنا عنها ، فأما العقل فلا يجوز أن يقال أنه مبدع بالكلمة ، فيجب بذلك تقدم الكلمة على العقل لما فيه من اختلال مسالك

(١) في نسخة (ب) جاءت الثائبة .

التوحيد ، على ما بسطنا عليه من الكلام .

ثم نقول :

ان العقــــل ليس[1] الا ّ ذات الكلمة ، والكلمة ليست الا ّ ذات العقل ، يصح ذلك قول مولانا الامام المعز لدين الله صلوات الله عليه في كتاب (تأويل الشريعة) حيث يتكلم عن العقليات ، ان الكلمة عبارة عن العقل ، وان هذه الاسماء يستحقهــا بالاضافة ، وسبق مـــن شرحنا وكلامنا على المبدع ، والعقل ، والكلمة ، وما يقال عــلى عالم الابــداع ، والانبعاث الأول في الرسالة (المضيئة) ، وغيرهــا من الرسائل ما يكفي الباحث ، وأما النفس والطبيعة فهما منبعثـــان من العقل الأول ، كل منهما عن نسبته ، فلذلــك صار أحدهما أفضل من الآخر ، وهو الانبعاث الأول ، والأنفس الناطقة هي الانبعات الثاني ، فما جرى في أولهم ، انبعث في آخرهم ، ورسائلنا الوحيدة في المعــاد تتضمن من ذكر ذلك ما يغني عنه التطويل ، اذ الانبساط في الكلام على مثل ذلك في كل موضع محظور ، والايماء يكفي الطالب الباحث ، وغيره يلغيـــه لصعوبة متناوله ، وتعسر معرفته ، والله يوفق المؤمن العارف لمعرفة ذلك بحسب قوته في الاخلاص لله ولأوليائه ، ويعينـــه اذا أخلص لوجهه تــعالى ، وأدان له ولأوليائه ، جعلنا الله مـــن التابعين القابلين الموفين بعهده ، ووفقنا لحمده بمنه ومجده .

---

(١) في نسخة (ب) وردت ليست .

الباب الخامس من كتاب الرياض

في الحكم بين الصادين فيما تكلم عليه من كون البشر ثمرة العالم الجسماني

الفصل الأول من الباب الخامس

قال صاحب الاصلاح :

ان البشر هو ثمرة هذا العالم بأسره ، ومن أجله كون هذا العالم كله من أصوله ، وأسسه التي أولها الهيولى وهي اس الافراد المتولدة منها بالحركة والسكون ، ثم الافراد التي هي اس المركبات ، ثم المركبات التي هي اس المتولدات لهذا العالم كلها ، واس الطبائع التي منها تركبت صورة البشر المتهيأة لقبول الأنفس الثلاث وهي : النامية والحسية ، والناطقة .

قال صاحب النصرة :

ان القول بان البشر هو ثمرة هذا العالم ايضاً هو قول الدهرية الذين لم يقرروا للنفس بقاء بعد مفارقة الاجسام ، لأنه [1] لو كان البشر ثمرة هذا العالم ، لكان هذا العالم يمسكه ، ولا يدعه بان ينتقل الى عالم آخر .

لكنا نقول :

---

(١) سقطت في نسخة (ب) .

ان البشر ثمرة العالم الاعلى الشريف النوراني ، فمن اجل ذلك جاء الانبياء عليهم السلام بانذارهم ليتزودوا من دار الفناء الى دار البقاء ، ومن الدنيا الى دار المعاد ، لأنهم علموا ان الدنيا ليست بدار ، ولا هم ايضاً ثمرة هذا العالم ، هذا قوله .

ونقول :

ان الصادان هما صادقان فيما قال كل منهما من جهة ، وغير صادقين من جهة اخرى ، فالوجه الذي به هما صادقان ، ان كلا منهما قد قال في البشر ما هو له ، والوجه الذي به هما غير صادقين بنفيهما له ما هو له من كونه ثمرة العالمين جميعاً ، وذلك ان البشر منبعث من بين العالمين، وله من هذا العالم الكمال الأول ، ومن ذلك العالم الكمال الثاني ، فنهاية العالم الطبيعي ان يعطي موجوداته الكمال الاول ، الذي هو اخراج الصورة الجسدانية بواسطة الأجساد الدائرة ، والكواكب النيرة ، والاسباب القريبة على الهيئة التي بها يقبل ما له ، وانى له ان يقبل وهو ثمرته التي ليس وراءها شيء يكاد يكون ، ونهاية ذلك العالم ان يعطي ما قبل من موجودات عالم الطبيعة الكمال الثاني ، وهو الافاضة على الصورة [٢] الروحانية التي هي الشيء المتهيء الطبيعي ، ما به تتجوهر ، وتبقى من معرفة توحيد الله تعالى [٣] بواسطة الحدود كلهم ، سلام الله عليهم ، وطاعتهم بالعبادتين علماً وعملاً ، وهو ثمرته ، يصحح ما قلناه في ذلك قول مولانا امير المؤمنين المعز لدين الله معد بن اسماعيل صلوات الله عليه في كتاب (تأيل الشريعة) ان الانسان هو غرض الثاني ونهاية فعل الطبيعة .

الفصل الثاني من الباب الخامس

وقول صاحب النصرة واحتجاجه بان البشر لو كان ثمرة هذا العالم ،

(١) سقطت في نسخة ب.
(٢) سقطت في نسخة (ا) .

لكان هذا العالم يمسكه ولا يدعه ان ينتقل عنه الى عالم آخر ، فقد هدى خصمه الى عكس المسألة عليه .

فيقول :

ولو كان كما قلت ان البشر ثمرة العالم الاعلى ، لكان ذلك العالم يمسكه ولا يتركه ان يرد هذه الأشخاص فينسى ، ويستحيل كما كتبت ، وأوجبت ، وليس ذلك قول يدل على ما يروم اثباته مجرداً ، ولا ما أورده من بعث الأنبياء أممهم على التزود دليلاً على ان البشر ثمرة هذا العالم ، فان البشر الذي هو بالحقيقة بشر كونه كذلك باجتماع فيض العالمين من عالم الطبيعة ، ما يجري مجرى الهيولى ، ومن عالم العقل ما يجري مجرى الصورة ، وذلك بوسائط وهذا بوسائط .

الفصل الثالث من الباب الخامس

قال صاحب الاصلاح :

ان النفس منبعثة من العقل الاول تامة ، والهيولى منبعثة من النفس تامة ، والصورة انبعثت من الهيولى تامة ، فكانت كلها تامة .

قال صاحب النصرة :

اذا كان الأمر على ما ذكره من تمامية النفس مثل العقل فان القول فيما بسطه على الهيولى ، والصورة ، والمركبات باطل ، ومتناقص ، اذ لا يجوز توهم كون هذه المصنوعات إلا من زوج احدهما كامل غني ، والآخر ناقص محتاج ، ليقوم بينهما مزاوجة كما هو موجود في الشاهد ، مثل السماء والارض فان السماء بمنزلة الذكر والكمال ، والغنية في جميع حركاتها ، ودوائرها ظاهرة ، والارض ناقصة بمنزلة الأنثى ، والحاجة فيها ثابتة [١] فمن اجل ذلك وقعت بينهما مزاوجة ، وظهرت من بينهما انواع المعادن

١ – في نسخة (أ) جاءت ثابت .

لا المختلفة صورها ، والنبات والحيوان التي ليست ولا واحدة منها ظاهرة بالفعل في السماء والارض ، ولا في الامهات ، الا انها كانت بالقوة ، فلما تزاوجت ظهرت كلها بالفعل ولو لم يكن حالها على ما ذكرنا من نقصان احدهما ، وكمال الآخر ، ما ظهر منهما . هذا قولهما :

ونقول :

أما قول صاحب الاصلاح ان النفس هي الثاني منبعثة من العقل الأول تامة فهو صحيح ، على ما تقدم عليه الكلام ، واما قوله ان الهيولى منبعثة من النفس فقد بيّنا فيما سبق ان وجودها لا من النفس التي هي الثاني بل من العقل الأول وجودها ، والثاني معاً لا تقدم لاحداهما على الاخرى ، ولا وجود لأحدهما مجردة عن الاخرى ، الا في النفس توهماً ، فأما خارج النفس فلا يوجدان الا معاً ، واما قول صاحب النصرة انه لا يجوز توهم كون المصنوعات من زوج احـــدهما كامل غني ، والآخر ناقص محتاج ، لتقوم بينهما مزاوجة على ما بينه ، وشبهه بالسماء والأرض فقد نقضه بقوله الذي يتلوه ، فظهرت من بينهما أنواع المعـــادن المختلفة صورها ، والنبات ، والحيوان التي ليست ولا واحدة منها ظاهرة بالفعل في السماء والارض ولا في الامهات ، لأنها كانت في القوة ، وذلك ان شيئاً من هذه الاشياء اعني المتولدات اذا لم تكن ظاهرة بالفعل في السماء والارض لكونها في القوة ، تساوت السمـوات والارض في باب كونها بالقوة ، فلم يظهر لأحدهما فضل على الاخرى ، وليس ان الموجودات اذا وجدت من بين شيئين يجب ان يكون احد الشيئين كاملاً ، والآخر ناقصاً ، فقد بينا ان النقصان انما يتبين في الأشياء ، لا في ذواتها ، بل في مراتبها اذا اضيف بعضها الى بعض ، وفي أفعالها اذا لم توجـد إلا بغير يتم به وجودها ، وهي في ذواتها تامة ، اذ لو لم تكن ذواتها تامة في وجودها الذي يليق بها ، لم يصح منها فعل لا بذواتها ، ولا بغيرها ، والموجود عليه حال الموجودات شاهد بذلك ، فان السماء الذي خصه بالكمال والغنية

ناقصة في فعله اذ لا يتم فعله ، إلا بالذي يدور عليه ، والارض خصها بالنقصان ، والحاجة فنقصانها ليس في ذاتها ، بل في فعلها ، وان فعلها لا يتم إلا بالذي يدور عليها ، وعلى ذلك حال الحيوان ، والمواليد ، واذا كان ذلك كذلك ، فقول صاحب النصرة : ان قول صاحب الاصلاح ، قول متناقض ، وقول متحامل .

الفصل الرابع من الباب الخامس

قال صاحب النصرة :

ولم يجب ما ذكره في آخر هذا الفصل من وقوع اسم التامية على المبدع سبحانه ، من اجل وقوعها على الابداع التام .

ونقول :

ان صاحب الاصلاح لم يذكر شيئاً من ذلك ، وقوله الذي أورده عن الحكماء في كتاب الاصلاح بانهم قالوا ان المبدع التام ابداعه تام ، فالمبدع الذي هو التام لم يكن الا تاماً ، قول لا يكون أصح منه ، فقد اوجب بقوله ذلك ان التام والتام هو المبدع والابداع لا المبدع سبحانه ، ولا يقع اسم التامية بما ذكره على المبدع سبحانه ، ولا ينطوي في كلامه على شيء من ذلك ، وقول صاحب النصرة في ذلك تحامل على صاحب الاصلاح .

الفصل الخامس من الباب الخامس

قال صاحب النصرة :

كلنا يقول : ان الابداع هو علة المبدع ، وهو والمبدع من جهة المبدع شيء واحد ، وهو تام ، والمبدع بالابداع التام لا يكون الا تاماً ، ولا يلزمنا ان نقول ان المبدع سبحانه تام ، أو انه علة ، أو انه سبحانه ، والمبدع شيء واحد .

ونقول :

ان ذلك قول صحيح المعنى ، لكنا لا نقول ان المبدع بالابداع التام لا يكون الا تاما ، لأن الابداع هو التام ، بل نقول ان المبدع بالابداع الذي هو التام ، لا يكون الا تاماً ، وان المبدع هو الابداع ، وهو العلة ، وهو المعلول ، والتام ، والتام ، والاسماء تترادف عليه بحسب الاضافات ، لأن هناك كثرة بالذوات ، فتقع معاني هذه الاسماء عليها كلها ، كلا ان الشيء هناك واحد ، وفيما أوردناه على ذلك في هذا الكتاب ، وفي غيره كفاية عن التطويل .

الفصل السادس من الباب الخامس

قال صاحب النصرة :

واذا ثبت ان هذا العالم فعل النفس ، وهو مع ذلك في غاية النظام والترتيب ، والحركات الدائمة المستديرة ، علمنا وتيقنا في انها بفعلها طلبت بلوغ المرتبة المحظورة عليها قبل ان ابتدأت بالفعل ، فلما كان هذا هكذا ولم يكن في العالم أشرف من البشر ، ولا اهيأ لقبول آثار النفس منه ، ونجوع فوائدها فيه ، علمنا وتيقنا ان البشر ثمرة بلوغ النفس الى غايتها المقدرة لها من جهة علتها ، فافهم ذلك .

ونقول :

قد سبق من كلامنا في تمامية التالي ، الذي هو النفس الكلية عنده ، ما يدل على انها في فعلها لم تطلب بلوغ مرتبة لم تنلها ، والنفس الكلية التي هي الثاني انما تفيض على هذا العالم ، لا لأن تستجر اليها ، ما ليس لها ، فقد اغناها الله عند ايجاده اياها ، بالتامية عن تطلب شيء لم تعط ، بل لاقامة الحكمة في اخراج ما هو في القوة الى الفعل ، وان تجعل مـا

هو خسيس فاضلاً ، وما تأخر وجوده بما سبق لاحقاً ، واذا تأمل كان النفع عائداً على ما يخرج الى الفعل ، وعلى من هو تحت التكليف للارتياض في الكمال ، [1] لا عليها الذي ليس بمكلف ، ولا محتاج ، واعتقاد ذلك في ذلك الحد العظيم خطأً وأثم ، واذا كان ذلك كذلك وكان البشر ذا طرفين ، طرف منه طبيعي ، وطرف منه إلهي فهو لا ثمرة هذا العالم محضاً ، ولا ثمرة ذلك العالم محضاً ، بل هو ثمرة العالمين جميعاً ، وهو آخر في الأكوان ، متحد بالأزل ، بما اكتسب بالزمان ، ولذلك قيل ما جرى في أولهم ، جرى في آخرهم ، ومن عرف منازل الأنبياء ، والأوصياء ، والائمة والأبرار ، صلوات الله عليهم من ذلك ، فهو متهيء للخلاص ، جمعنا الله مع موالينا الطاهرين في دار القدس .

الفصل السابع من الباب الخامس

وأما قول صاحب النصرة ، ان كل فاعل انما يكون فعله طلباً منه لما يريد بلوغه ، وخاصة اذا كان الفعل من الفاعل ، بحركة ، ونظم ، وترتيب ، وايجابه انه ليس يلزم ذلك في المبدع الأول ، والابداع ، لأن الفعل هناك على المجاز ليس بحركة ، ولا نظم ، ولا ترتيب ، بل أوله آخره ، وأوله ووسطه غاية غايته ، وغايته وسطه ، ليس فيه نظم ، ولا ترتيب ، بل النظم ، والترتيب فيما يستفيد التالي ، من انوار من لا ترتيب فيه ، ولا نظم ، وهو العقل الاول ، وقد تشبه النفس كثيراً بالعقل ، اذا نظرت فيه اليه فتدرك قوى الأشياء الغير منظومة ، ولا مرتبة ، بل تدرك الاشياء جملة ، وانما يكون لها ذلك ، اذا اتحدت بالعقل ، ودفعت الاشياء الهيولانية الدينية [2] الطبيعة الظلمانية .

---

١ — في نسخة (ب) جاءت في نيل الكمال .
٢ — سقطت في نسخة (أ) .

ونقول :

كيف يصح ما ذكره والنظم والترتيب لا يوجد الا من العقـل ، أم كيف يصح ، والاشياء الجملة لا يفضلها الا العقل ، والنفس مـا لا يتأثر فيها اثار العقل ، والنفس ما لا يتأثر فيهـا اثاره ، فهي والبهائم سواء ، ولذلك رفع الله عن النفس العلم ، الى حين يتأثر فيها اثار العقل ، وقـد قلنا فيما تقدم ان القضية في الفاعلين ليست بكلية ، فليس بكل فاعـل يطلب بفعله بلوغ أرب ، او غرض ، والذي اقدره اراده بقوله ذلك ان العقل الاول ذاته ليست بمركبة ، فيكون ذا ترتيب ، ونظم ، فأما الادراك ، فالعقل لا يدرك إلا ادراكاً حقيقياً :

الباب السادس من كتـاب الرياض

فيما تكلم عليه من الحركة والسكون والهيولى والصورة

الفصل الأول من الباب السادس

قال صاحب الإصلاح :

أما القول في الهيولى والصورة هما روح الحركة والسكون كالجسم لهما ، فان الهيولى الأولى هي الحركة الوهمية في المركبات ، وان الهيولى في الجملة ثلاث ، وما جرى من القول في ذلك فقد وقع في هذا الكتاب اختلاط كثير ، وأنا أقول فيــه على الاختصار ، ان الحركة والبسكون كالروح للهيولى والصورة ، لأن الهيولى والصورة كالجسم للحركة والسكون والروح الطف من الجسم ، والجسم اكثف من الروح ، وكذلك الحركة والسكون هما الطف من الهيولى والصورة ، والهيولى والصورة اكثف من الحركة والسكون ، ولأن تمثـل الألطف بالروح ، والأكثف بالجسم ، وهو أولى من ان تمثل الأكثف بالجسم ، والألطف بالروح ، هــذا واضح وبرهانه معه .

قال صاحب النصرة :

ليس الأمر في حال الروح والجسم والقياس فيهما على الألطف والأكثف

فقط ، لأنه لو كان الأمر في ذلك على هذا الذي ذكره ، كان واجباً ان تكون الجواهر المحسوسة اجساماً للأعراض ، اذ هي اكثف من الأعراض ، وان تكون الأعراض ارواحاً لها ، اذ هى الطف منها ، ولكن الواجب علينا ان ننظر في حد الجسم وحد الروح ، ثم نشبه ما يشبه حدّه حد الروح بالروح ، وما يشبه حده[1] حد الجسم بالجسم ، فنقول انا وجدنا الجسم هو الذي قبل الأقدار الثلاثة التي هي الطول والعرض والعمق ، ووجدنا الروح ما يشبه اجزاءه بعضها بعضاً على التقريب : وكذلك وجدنا الحركة قد انقسمت باقسام ثلاثة ، كانقسام الجسم مثل الحركة من الوسط ، والحركة الى الوسط ، والحركة على الوسط ، فوجب من اجل ذلك ان تكون الحركة تشبه الجسم ، اذا انقسمت ، كانقسام الجسم الى الطول ، والعرض ، والعمق ، وليس الهيولى كذلك ، اذ الهيولى تشبه اجزاءها بعضها ببعض ، ولأن تشبه الحركة بالجسم ، اذا تشابها في باب التقسيم ، والهيولى بالروح اذا تشابهت الأجزاء ، أولى من ان تشبه الحركة بالروح ، واحدهما ، وهي الحركة المقسمة ، والآخر هو الجسم[2] الغير منقسم ، وان تشبه الهيولى غير منقسمة ، والآخر هو الجسم منقسم ، هذا قولهما .

ونقول .

ان الصادين قد أبعدا في هذا الفصل في التمثيل والتشبيه وبينا كلاهما على أصل فاسد لا يقوم عليه الدليل ، ولا يكاد يصح لا المثل ولا الممثل به ، فصاحب الإصلاح قد أوجب ان الحركة والسكون كالروح للهيولى والصورة ، وذلك محال فان الحركة فعل المحرك ، والمحرك هو الذي نسميه الروح ، والنفس ، وكذلك السكون هو ترك المحرك تحريك

---

١ ـ سقطت في نسخة (أ) .
٢ ـ سقطت في نسخة (أ) .

ما يحركه ، واذا كان المحرك هو الروح فتمثيل الحركة التي هي فعله به تمثيل محال ، وكذلك السكون ، واذا كان الأمر في الحركة والسكون على ذلك فيبطلان الأمر فيه بطل ان تكون الحركة والسكون ، وهما للهيولى والصورة ، ثم ان سبيل الهيولى والصورة لا كسبيل الحركة والسكون ، فان الحركة والسكون وان كانا فعلاً ، فهما ضدان لا يجتمعان في محل واحد ، (على حال واحد) [٣] ووقت واحد ، والهيولى والصورة فوجودهما معاً لا يفارق احدهما الآخر ، على ان احدهما فاعل ، وهي الصورة ، والأخرى مفعول بها وهي الهيولى ، وكتابنا المعروف براحة العقل يجمع شرح ذلك .

الفصل الثاني من الباب السادس

ثم أوجب بقوله ان الروح الطف من الجسم لأن الروح جسم ، وذلك محال ، فان الروح ليس بجسم فيلزمه كثافة او لطافة اذا الكثافة واللطافة مختصان [١] بما كان جسماً ، كما اختص الهواء وهو جسم باللطافة وكما اختصت الأرض وهي جسم بالكثافة ، والروح هي النفس ، والأدلة قد قامت على انها ليست بجسم ، واذا كانت النفس ليست بجسم فمن المحال ان يحتج بها بأنها الطف واكثف او يمثل بها .

الفصل الثالث من الباب السادس

وصاحب النصرة جاء فوعد ان يحد الجسم والروح ، فحد الجسم بقبول الأقدار الثلاثة ، وحد الروح بتشابه الأجزاء وقد أجراها مجرى الماء والنار والهواء ، التي كل منها متشابه الأجزاء ، وذلك محال بما

---

١ — وردت في نسخة (أ) يختصان .

تقدم من القول ان الروح ليس بجسم فيلزمه ذلك ، والروح والنفس اسمان مترادفان على شيء واحد ، وذلك الشيء ليس بجسم ، فلو كان جسماً لكان يلزمه من الكيفيات والأعراض التسعة ما يلزم الجسم ، ولكان يمكن ان يدرك بحس ، فلمّا كان لا يُدرك بحس لم يكن متوهماً فيه الأعراض التسعة ، ولا موجوداً فيه ذلك ، ولما كان غير موجود فيه الأعراض الجسمانية بطل ان يكون جسماً ، وكتابنا المعروف (بالمصابيح) يتضمن من ذلك ما يشفي .

الفصل الرابع من الباب السادس

ثم جعل الحركة بانقسامها ثلاثة اقسام متشابهة للجسم بما ذكر انه ينقسم اليه من الطول والعرض والعمق ، وذلك محال ، فان الأقسام الثلاثة التي زعم ان الجسم ينقسم اليها ، وهي الأبعاد الثلاثة كل بعد من الابعاد الثلاثة ليس بجسم ، ولا يقال انه جسم ، والحركة لكل قسم من اقسامها حركة ، ويقال انه حركة ، فكيف يشبه الجسم الذي ينقسم بصورة الى تسعة اقسام كما بيناها في كتابنا المعروف (بمعالم الدين) بالحركة التي تنقسم الى ثلاثة اقسام ، او ستة اقسام ، ان ذلك لبعيد والكلام في هذا الباب من صاحب المحصول وصاحب الإصلاح وصاحب النصرة مختل غير منتظم .

ونقول :

ان الحركة هي التي بها تتبدل ذات الشيء إما بالمكان ، او بالكون ، او بالفساد ، او بالزيادة ، او بالنقصان ، او بالاستحالة ، وحدوثها من المحرك الذي هو المبدأ في الشيء الذي هو فيه بالطبع لا بالعرض ، وان الهيولى والصورة هي المنبعثة من الأول عن النسبة الأدون فيه كانبعاث الثاني عن النسبة الأشرف فيه ، ولا وجود للهيولى خارج النفس اصلاً إلا

مع الصورة ، ومنها السموات والأرض وما بينها ، أوجـد الله تعالى ذلك كله عن العقـل الأول ، الذي أبدعـــه لا من شيء تعالى الله علواً كبيراً .

الفصل الخامس من الباب السادس

قال صاحب الإصلاح :

ان العلة الأولى التي هي الابداع وهي عند العلماء كلمة الباري جلّ وعلا ، صورتها (كن) وهما حرفان (كاف) متحركة (و نون) ساكنة (والكاف والنونِ) للكلمة بمنزلة الجسد ، والحركة والسكون بمنزلة الروح ، فعلى هـذا يكون المثـال في الحركة والسكون المعلولين بالكلمة ، والعلة الأولى التي هي الكلمة هيولى العالم كله فعلى هذا المثال يجب ان يقال في الحركة والسكون في جميع الجواهر من الهيـــولى والصورة الى ما دونها في جميع العوالم ، وجملة القول في الهيولى الثلاث ان الهيولى الأولى هي وهمية ، وهي الحركة والسكون ، وهي ذات الهيولى ، وصورتها ، والهيولى الثانية وهي الأفراد والمتولدات من الهيولى الأولى ، والهيول الثالثة هي الأمهات الأربعة المركبات من الهيـــولى الثانية .

ثم نقول :

ان الهيولى وصورتها فعل الأمر الذي هو الابـداع ، كما قلنا ان الهيولى وهمية ، كذلك الابداع هو وهمي ، لا تظهر ذاته الا في المبدع الأول .

قال صاحب النصرة :

وأما الذي اعتل به صاحب الإصلاح في (كن) فقال ان (الكاف) متحركة والنون ساكنة وانها بمنزلة الجسد ، والحركة والسكون لها

بمنزلة الروح ، فغير مسلم ذلك له ان هذان الحرفان انما وقعت العبارة بهما عنهما ههنا لأن هناك كافاً او نوناً او حركة او سكوناً ، اذ لا يقال ان فوق المعلول الأول حركة او سكوناً او شيئاً من هذه العبارة بل الابداع المحض والعلة التامة هذا قولهما .

ونقول :

ان قول صاحب الاصلاح ان العلة الاولى التي هي الابداع هي كلمة الله تعالى وصورتهما ، وهما حرفان ، تشبيه بعيد على النحو الذي قصده ، ولا يكاد يصح ، فان قولنا صورة يقتضي ما هي له صورة وليس للكلمة ما تكون له الصورة صورة ونحن اذا قلنا الصورة والمراد بها ما فوق الطبيعة ، فاننا نعني بها الصورة المجردة ، واذا قلنا الصورة المراد بها ما في العالم الطبيعي فاننا نعني بها الصورة التي هي في المادة ، ولو قال ان الابداع الذي هو كلمة الله تعالى وأمره كما عبر عنه بكن وهما حرفان فان احدهما متحرك ، والآخر ساكن ، دل على ذات جامعة لصفتين ، فاستدل من ذلك على تلك الذات الشريفة وصفاتها .

فقال :

انها تجمع حالتين كما جمعت كلمة كن حالين حركة وسكوناً ، فنسب الحالتين الى ماعليه حال تلك الذات من النسبتين الشريفتين التي احداهما هي كونها علة ، وأخراهما هي كونها معلولة ، وجعل الحركة التي نهايتها السكون بازاء النسبة التي هي العلة نهايتها المعلول ، والسكون الذي نهايته الحركة بازاء النسبة التي هي المعلول الذي نهايته العلة ، لأن هناك حركة أو سكون لكن على سبيل التفهيم في التشبيه ، ولكان أولى ولصادف ما قاله ما عليه عين المتكلم عليه الذي هو الممثل بالمثل .

الفصل السادس من الباب السادس

ثم قال :

ان الهيولى الاولى[1] هي وهمية ، وجعلها الحركة والسكون ، ثم جعل الحركة والسكون والهيولى ، والصورة ليست الهيولى ، بل هي الحركة والسكون هما الهيولى والصورة فان الهيولى جوهر منبعث من الاول على ما تقدم الكلام عليه ، ومنه العالم الادنى والحركة والسكون فوجودهما في الاجسام على مبادئها التي عنها يكون ظهورهـا ، والهيولى والصورة معاً هو الجسم بكون الجسم هيولى وصورة .

الفصل السابع من الباب السادس

ثم قال :

حين جعل الهيولى الاولى على الأمر الذي هو الابداع ، ان الهيولى الاولى هي وهمية ، فالابداع وهمي لا تظهر ذاته الا في المبدع الأول ، وقوله يوجب ان يكون فيما لم يزل مع الباري تعالى كبرياؤه عن ذلك ما ظهر فيه الابداع ، فصار بالابداع مبدعاً ، وذلك خطأ عظيم ، اذ المذهب والاعتقاد في التوحيد انما هو غير الله تعالى وهو مبدع محدث ، ولم يكن له عين في الوجود اصلا ، واذا كان كذلك فليس الابداع الا المبدع ، وقد اقمنا على ذلك الدليل فيما تقدم من رسائلنا ما فيه الكفاية.

الفصل الثامن من الباب السادس

وقول صاحب النصرة :

فيما قاله وعارض صاحب الاصلاح به ، فهو صحيح الا ان قوله

١ – سقطت في نسخة (أ) .

لا يقال ان فوق المعـــلول الأول حركة وسكونا ايجـاب لهما في المعلول الأول وما دونه ، وقد بينا ان المعلول الأول ليس بمتحرك ، ولا يليق به حركة ، ولا سكون بكونه غير جسم .

الفصل التاسع من الباب السادس

قال صاحب النصرة :

ان التضادد في الاجسام وليس في الأرواح تضادد .

ونقول :

ان الاجسام من حيث انها اجسام فلا فرق بينها ولا تضادد ، وانما يقع الاختلاف والتباين في الصور التي فيها ، الحركة لهـــا لا من حيث كونها جسماً .

وقوله :

ولأن تشبه ما فيه التضادد الموجود بما هو كذلك اولى ، فألامر على ما قاله اذا كانت عين المتكلم عليه كذلك .

الباب السابع من كتاب الرياض

في الحكم بين الصادين
فيما تكلم عليه في باب اقسام العالم

الفصل الأول من الباب السابع

قال صاحب الاصلاح :

نقول : ان العالم كله على اربعة جواهر ، واربعة تراكيب ، واربعة اقسام من البشر ، وانه على ثلاثة جواهر دون البشر ، وان الرابع هو البشر ، وان المنعقد والمذاب كله جوهر واحد ، ولا نقول ان زوج البشر وشكله الفرس ، بل زوج الفرس وشكله ما هو من جوهره ، كما ان زوج الذهب والفضة ، وكما ان زوج الياقوت والزمرد ، وكذلك زوج الفرس وشكله من الحيوان والفيل ، ومن الطائر البازي ، ومن السباع الأسد ، وعلى هذا النحو ولأنها كلها حيوانات ، ولا يجوز ان يقال ان الفرس زوج الانسان وشكله ، لانه منفرد بالنفس الناطقة ، ولا نظير له في اجزاء العالم ومتولداته ، بل هو نظير العالم ، لانه قد جمع جواهر العالم كلها ، ومن اجل ذلك سمي العالم الصغير ، لانه نظير له جامع لاجزائه .

ونقول :

ان نظير البشر كله محصول قوله ، ان العالم على اربعة اقسام : وان الفرس ليس بشكل للبشر ، وان البشر لا نظـــير له من اجزاء العالم بل نظيره كل العالم .

قال صاحب النصرة :

ليس حال الزوجية حال الجنس فقط ، بل حال الزوجية حال القبول .

ونقول :

ان هذا العالم السفلي الكثيف زوج العالم الاعلى اللطيف ، واذا نظرت فيا بينهما وجدت البون ابعد من البون الذي بين الفرس والانسان ، لا الفرس من جنس الانسان ، اذ جنسه الحياة والفرس مشاركاً فيها ، وانما جعل هذا العالم الكثيف السفلاني زوجاً للعالم الروحاني لما بينهما مَن الوصلة في باب الافادة والاستفادة ، فان القوى من العالم الاعلى متصلة بهذا العالم ، وهذا العالم يقبل تلك القوى من العالم العلوي ، لذلك جعل هـذا العالم زوج ذلك العالم ، كذلك الانسان والفرس انما جعـــل الفرس زوجاً له لقبوله التعليم من الانسان اكثر مما يقبله الفرس ، محصول قوله ان الفرس انما جعل زوجاً للبشر لقبوله التعليم منه ، وان ليس في الحيوان من يقبل مثل قبوله .

ونقول :

ان الصادين فيا تكلما عليــــه لم يعتمدا البحث الصحيح ، كصاحب الاصلاح جعل العالم على اربعة جواهر ، واربعة تراكيب ، واربعة اقسام مع البشر ، وذلك محال ، لأن اقسام العـــالم اكثر مما اورده ، اذ قولنا العـــالم اسم دال على اشياء كثيرة من المركز الى المحيط ، مثل : فلك وكوكب ونار وهواء وماء وأرض ومواليد ، على ما قدره واستدل عليه من بيّنة كلامه انه يريد مواليد العالم ، لا العالم والمواليـــد ، فهي ثلاثة اجناس لا رابع لها ، وكل جنس منها تحته انواع كثيرة ، فأولها الذي هو

اقرب الاسطقسات الأربعة ، وأولها المعـــادن وهو كل ما كان وجوده مختصاً بموضع من الارض دون موضع من غير ان تزيد اجزاءه ، وذلـك يجمع ما يذوب وما لا يذوب ، وينطرق وما لا ينطرق ، وثانيها النبات وهو كل ما نبت من الارض ، وذلك يجمع النجم والشجر ، وثالثها الحيوان وهو كل ما يتحرك مما له اجناس ، وذلك يجمع ما يطير وما لا يطير ، ولا تزيد مواليد العالم على ذلك ، والبشر الذي ذكر انه الرابع هو من جملة الحيوان ونوع من انواعها .

الفصل الثاني من البـاب السابع

وقال :

انه لا نظير للبشر ولا زوج له ، وان الفرس ليس بزوج له ، وذلك محال ، من وجهين اثنين ، اولها ان الانسان نوع من انواع جنس الحيوان ، ومن حيث انه نوع فهو زوج لسائر انواع جنسه ، اذ الأنواع كلها بعضها شكل للبعض في باب النوعية ، واذا كان البشر نوعـاً فهو زوج لغيره من الأنواع ، وثانيها ان البشر لما كان مماثـــلاً بتركيبه واخلاقه وافعاله وجميع احواله وحركاته وطبائعه لجميع ما تقدمه في الكون من الموجودات على ما ذكره ، ولأجله يقال عليه انه العالم الصغير ، وجب ان يكون زوجاً لجميع الموجودات بحسب ما فيه من المناسبة والمماثلة ، واذا كان ذلك كذلك ، والبشر اذا كان خيراً فاضلاً حكيماً ديناً عالماً وطاهراً ، فزوجه الملائكة بالمناسبة التي بينها ، واذا كان ذا شجاعة وبأس واقدام ونجدة [1] فزوجه السباع ، واذا كان ذا ظلم وغشم وقتل ، فزوجه الذئاب ، وخديعة فزوجه الثعالب ، واذا كان لصاً خائنـــاً فزوجه الغربان ، والعقائق ، والسنانير ، واذا كان ذا ختل ومكر وقوة فزوجـه النمر ،

(١) سقطت في نسخة (ا) .

واذا كان ذا زنا وفسق ولهو ولعب فزوجه القرود ، وعلى ذلك بحسب ما يرتاض الانسان عليه شاكل ما شاكله ، اما بافعاله واما باخلاقه ، واما بعاداته ، او بنحو من انحائه ، فيكون له زوجاً ، واذا كانت هذه المشاكلة ثابتة ، فقد بان ان قوله غير مستقصى في باب ما قاله انه لا نظير للبشر ، فان البشر ذو اشكال وازواج من وجوه كثيرة .

الفصل الثالث من الباب السابع

وأما صاحب النصرة فانه قال صواباً في معنى الجنسية ، فقد أحال في قوله انما جعل الفرس زوجاً للبشر لقبوله تعليم البشر ، لأنه اذا كان من جهة القبول والتعليم صار زوجاً له فليس الفرس بان يكون زوجاً له أولى من غيره ، اذ في الحيوان من يقبل التعليم والأدب وهو غير الفرس ، واذا كان من جهة النوعية فليس ايضاً الفرس بان يكون زوجاً له أولى من غيره من باقي انواع الحيوان ، فقد صار له ازواج لا زوج واحد.

وفي الجملة نقول :

ان زوج البشر في الحقيقة لن يكون الا الملائكة والمراد بقولنا البشر من جميع الفضائل مثل الأنبياء والأوصياء والأئمة صلوات الله عليهم ، ومن يقتفي آثارهم ، ويقيم طاعتهم ، ويعبدون الله بالعبادتين جميعاً ، لا من دونهم من الناس الذين هم في صورة البشر ، وانفسهم انفس الوحوش والبهائم ، على ما قلنا وبينا مثل القرود ، والحمير ، والثعالب ، والسباع ، والذئاب ، والمقتفون آثار الأئمة صلوات الله عليهم ومن فوقهم من الانبياء والاوصياء صلوات الله عليهم انما بحسب اجتهادهم في الطاعة والعبادتين ، وتمسكهم بالأمر والنهي يتمايزون عن البهائم ، فيشبهون بهم عليهم السلام ، فيخلصون في جملتهم ومنهم لا غير ، ومن (يتوهم منكم

فانه منهم) جعلنا الله ممن يكون حشره ونشره مع الانبياء والاوصياء والائمة الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين .

الفصل الرابع من الباب السابع

قال صاحب النصرة :

وقد ذكر (باندقليس) فقال :

ان النفس البهيمية ترجع الى النفس الناطقة بالمحبة ، والنفس الناطقة اذا استحسنت ما يرجع منها اليها عطفت عليها بالافادة والغلبة ، وتستحسن صورتها ، وليس في الانفس البهيمية صوزة احسن من صورة الفرس ، ولا اكثر تهيئاً لقبول آثار النفس الناطقة منه ، فلذلك جعلها زوجاً له هذا واضح .

ونقول :

لو استدل صاحب النصرة من كتاب الله رب العالمين ، وكلام موالينا الأئمة الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين ، على ما يريده من امر النفس من جهة التأويل ، لأغناه الموجود منه عن التعلق بكلام (باندقليس) الذي لو كان وامثاله من المتقدمين في زماننا لكانوا يفتقرون الى الأخذ من بحور علم بيت الوحي الفائض من جهة خزان الله في ارضه ، وموالينا الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين ، ولكانوا عن كثير مما اعتقدوه فيما غاب عن الحواس ، وتكلموا عليه من العقول ومراتبها ، والنفس ومبادئها يرجعون ، ويعتقدون غيره ، على ان مراد (باندقليس) فيما قاله لا فيما ذهب اليه صاحب النصرة من ان النفس البهيمية هي الفرس ، وان النفس الناطقة هي البشر ، اذا رد الى ميزان الاعتبار ، واخذ على الوجه الذي يصح ، بل لما كانت النفس الحسية التي هي البهيمية من شأنها ان تقبل حكم النفس الناطقة ، اذ لم يعقها عائق ، والنفس الناطقة اذا رأتها قابلة

حكمها عطفت عليها بالافادة وقومتها ، قلنـــا : ان مراده بقولة النفس الحسية من هو في صورة البشر الذي من شأنه ان يقبل التعليم والتأديب والتعقل ، لا الفرس ومراده بقوله النفس الناطقـة هي المعلمين الذين هم الانبياء والاوصياء والأئمـة عليهم السلام وتابعيهم الذين من شأنهم انهم يعطفون على من هو في صورة البشر ، ويعلموهم مصالحهم في دينهم ودنياهم ويفيدون ما في رشدهم ويرفعون درجاتهم بحسب قبولهم ، بكونهم بالحقيقة هم البشر لا كل واحد وذلك يوافق ما يدل عليه تـأويل قول الله تعالى (يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية) (الآية) ، وحمل قوله على الوجه الذي يصح ، فهو اولى من جملة على الوجـه الذي لايصح ، فليس الفرس باكثر قبولاً ممن هو في صورة البشر ، ولا صورته احسن من صورته ، ولا الاوصياء والائمة والتابعون لهم باقـــل تعطفاً على من دونهم من بعض الناس على رياضة الفرس وتقويمه ، بل اكـثر واوفر ، واذا كان ذلك كذلك ولم يكن في ظاهر قول بانذ قليس مـا يدل على انه ليس في الأنفس البهيمية صورة احسن من صورة الفرس ، ولا كان الامر مع الموجود من صورة الحيوانات ما يفوق حسن صورة الفرس ، ولا الحال كما قال فتخصيص الفرس بان يكون زوجاً للبشر من جهـة التعليم ، وحسن الصورة ، والاحتجاج به محال .

الفصل الخامس من الباب السابع

قال صاحب الاصلاح :

البشر نظير لكل العالم ويفضل عليه بالجوهر الشريف الذي ليس هو من هذا العالم ، [1] فجسمه بازاء الاجسام كلهـا على اجناسها الصم [2]

---

١ – سقطت في نسخة (ب) .

٢ – سقطت في نسخة (أ).

والصلابة ،[٣] والمذابة ، لان في جسمه ما يقابل كل جنس منها كالعظم واللحم والعصب والعروق والغضاريف[٤] وسائر ما يسيل من جسده من المواد السائلة[٥] كالدم واللبن والعرق ، وما سال من العين والاذن والفم وغير ذلك من جوفه ، فكل هذه من جوهر الاجساد ، وعلى اجناسها ، وهي مقابلة الاجناس من الجوهر الذي هو احد الجواهر الثلاثة من جوهر العالم ، وهو جوهر الاجساد التي ليست متحدة بشيء من الانفاس الثلاثة ، ونماثه بازاء النامية من اجناس الاشجار على اصنافها ، وهو اجناس الجوهر الثاني ، المتحدة بالنفس النامية ، وحسه بازاء الحيوان على اجناسه المختلفة ، وهو من اجناس الجوهر الثالث المتحد بالنفس الحسيه والنفس البهيمة ، وهذه مقابلته بجواهر العالم الثلاثة ، وتفرد هو بالمرتبة الرابعة فصار الجوهر الرابع الذي هو جوهر النفس الناطقة ، متفرداً بهذه المنزلة ، محصول قوله : ان البشر نظير لكل العالم ، وان جسمه بازاء اجسام العالم كلها على اختلاف صورها ، ونماءه بازاء النبات ، وحسه بازاء الحيوان ، وان له ما فضل به على الكل ، وتفرد به ، وهو النفس الناطقة التي له .

قال صاحب النصرة :

واما قوله ان المذاب والمنعقد جوهر واحد ، فغير مدفوع ذلك ، بل المذاب والمنعقد والنامي والحسي والناطق كله جوهر واحد من باب الجوهرية ، واما من باب الفصول والخواص فان الجوهر المنعقد غير الجوهر المذاب ، والمذاب غير المنعقد ، وانما فصل بينهما من الموضع الذي انفصل لا من الموضع الذي لم ينفصل ، وانما احتاج الى الفصل بينهما لانه جعل الانسان واسطة بين العالم الكثيف الجسماني ، وبين العالم الروحاني اللطيف

---

٣ – سقطت في نسخة (ب) .

٤ – في نسخة (ب) جاءت التصاريف .

٥ – في النسختين جاءت الاجساد ولا معنى لها .

لان فيه جميع ما في العالمين ، فشبه كل ما في العالم السفلي به ، حتى لايغادر منه شيئاً ، فوضع بازاء جسده الاجساد المنعقدة ، وكذلك جسده منعقد ، (كانعقاد الاجسام[٦]) ثم وضع بازاء نموه الاجساد المذابة لما فيها من الذوبان ، والذوبان لايكون الا في حركة الجواهر الذي تذوب وكذلك النمو لايكون الا بالحركة ، فلما تشابها في باب الحركة شبه كل واحد منهما بصاحبه ، ووضع بازاء حسه الاجساد النامية ، ووضع امام نطفة الحيوان ، فاجتمع فيه باقي العالم عن الاجساد المنعقدة والمذابة والنامية والحسية ، وفاق هو بالمنطق على سائر الجواهر ، محصول قوله ان البشر قد شابه العالم حتى انه لم يغادر منه شيئاً ، فان جسده بازاء الأجساد المنعقدة ، وان نموه بازاء الأجساد المذابة ، وان حسه بازاء الأجساد النامية ، وان نطقه بازاء الحيوان ، وأنه فاق بالمنطق على غيره من سائر الجواهر

ونقول :

ان الخلاف بين الصادين في هذا الفصل ، ان صاحب الإصلاح جعل من الانسان بازاء نموه من العالم الكبير النبات الذي ينبت وينمو ، وصاحب النصرة جعل بازاء ذلك الأجساد المذابة ، وجعل صاحب الإصلاح منه بازاء حسه من العالم الكبير الحيوان ، وصاحب النصرة جعل بازاء حسه الأجسام النامية ، وجعل صاحب الاصلاح الناطقة من الانسان ، هي التي تفرد بها ، وفضل بها على العالم ، وجعل صاحب النصرة ذلك بازاء الحيوان ، وقول صاحب الاصلاح اقرب بكون ما شبهه من جنس المشبه به ، وله من المطابقة ما ليس لقول صاحب النصرة ، وفي الجملة فالبشر ليس بنظير لهذا العالم فقط ، بل هو نظير للعالمين جميعاً بكونه جامعاً لجميع الأمور التي سبقته في الوجود ، ومماثلاً بالموجود فيه لكليهما ، والأمر فيه على ذلك لا على ما قالاه .

٦ ــ سقطت في نسخة (ب) .

وانما قلنا ان الانسان الذي هو البشر نظير للعالمين ، لأنه جمع الكثرة الموجودة بين الابداع والانبعاث الثاني ، ثم تأحّد فصار في نفسه موازياً للعالم الابداعي والانبعاثي ، وبجسمه الجامع لأبعاضه موازياً للعالم الجسماني ، ثم بذلك العالمين ، فأما ما له من المشابهة بهـذا العالم فان العالم كل جسم منه لطيف ، وهو ما كان عالياً ، ومنه كثيف ، وهو ما كان سافلاً وجسم الانسان كذلك لطيف وكثيف ، فاللطيف ما كان عالياً ، والكثيف ما كان سافلاً ، وفي العالم كواكب وافلاك محيطة ، وفي جسم البشر كذلك الجلد المحيط بكل البـدن وغيره ، مما كسي به العظم ، وما يجري مجرى الكواكب مثل الاذنين والعينين والأنف والفم ، وفي البشر كذلك محرك يحرك ، وهو النفس ، وفي العالم الاستقصات الأربعة وفي البشر كذلك الطبائع الأربعة ، وفي العالم الأنهار والأودية والميـاه المختلفة المذاق ، والجبال والمعادن ، وفي البشر كذلك كما بينه صاحب الاصلاح العظام والغضاريف ، واللحم والدم وما يسيل منه ، ومـــا يخرج وفي العالم ما ينبت وينمو ولا يحس ، وفي البشر كذلك ما ينبت وينمو ولا يحس ، مثل الشعر والاظافر ، وهو بجسمه ينمو ويزيد من صغره الى كبره ، وفي العالم الحيوان الحساس ، وكذلك في البشر القوى الحساسة ، والعالم كلـه تراكيب وتآليف ، وقـد استكمل بالموجود من ذلك فيه التشبيه بالعالم ، وان كان كل ما أوردناه جملة يفصلها كتابنا المعروف براحة العقل ، وأما ما له من المشابهة بعالم الابداع والانبعاث الأول ، فان ذلك العالم عالم العقـل ، وعالم التسبيح ، والتحميـد ، والتنزيه ، وعالم التوحيد ، والتأله ، وعالم الفضائل ، وعالم الجود ، وعالم الأفضال ، والبشر الذى هو الانسان كذلك فهو جامع لهـذه الفضائـل عقلاً وتسبيحاً ، وتوحيداً ، وتألهاً ، وافضالاً ، وجوداً على الغير وبنفسه

قــد صابه ذلك العالم ، وبجسمه قد شابه هــذا العالم ، وبكونه كذلك صار لا يتمايز ممــا تقدم وجوده عليه ، الا بالرتبة فقط ، جعلنا الله ممن يقتفي آثار اوليائه ولا يتعداه شفاعة اصفيائه بمنه وآلامه .

الفصل السابع من الباب السابع

وقول صاحب الأصلاح :

ان البشر يفضل على العالم بالجوهر الشريف الذي ليس هو من هــذا العالم ، وليس ان الجوهر الذي منع بقوله ان يكون من هــذا العالم ، هو من ذلك العالم اعني العالم العلوي الشريف على ما اوحى اليه ، بل لما كان الا من ذلك العالم فقط ولا من هذا العالم فقط قلنــــا انه من العالمين جميعاً فان حاله من الوجود في العالمين حال الولد في وجوده بين الابوين فلا يجوز ان ينسب [1] احدهما من دونه الآخر ، اذ بهما جميعاً ، ومنهما وجد ، والذي يجوز ان ينسب منه الى هذا العالم ما يجري منه مجرى المادة ، وهو القابل ، والذي ينسب الى ذلك العالم ما يجري منه مجرى الصورة ، وهو المقبول على ما عليه حال الولد الذي له من جهــة ابويه الاعلى والاشرف صورة ، ومن جهة الآخر الذي دون ذلك المادة القابلة ، والدلائل على ذلك كثيرة توجد في كتابنا المعروف براحة العقل ، والله تعالى يوفقنا الى موطن دينه ، ويرزقنا شفاعة محمد نبيه ، والأئمــة من آله الطاهرين ، وعترته صلوات الله عليهم .

---

(١) في نسخة (ب) جاءت اخرهما.

الباب الثامن من كتاب الرياض

في الحكم بين الصادين
(فيما تكلم عليه في باب القضاء والقدر)

الفصل الاول من الباب الثامن

قال صاحب الاصلاح :

واما القول ان القضاء على السابق ، والقدر على التالي ، فهو خطأ لان القدر قبل القضاء ، والسابق قبل التالي ، وليس يجوز ان القضاء الذي هو بعد القدر ، على الذي هو قبل التالي ، والقدر والقضاء هما لفظتان معناهما معروف من الكلام ، فالقدر هو التقدير ، والقضاء هو التفصيل ، ولا تفصيل الا بعد التقدير ، والاول قبل الثاني لابعده ، والشواهد على ذلك من كتاب الله قوله : (قضي الامر الذي به تستفتيان) ومعناه فصل ، وفرغ منه ، وقوله : فاذا قضيت الصلاة اي فرغت منها ، والقضاء بمنزلة الثوب الذي يقدره الخياط ، فهو قبل ان يفصله يقدره ويزيد وينقص ويوسع ويضيق ، واذا فصله فقد قضاه وفاته [1] ويمكنه الزيادة

١ – في نسخة (أ) جاءت وقاته .

والنقصان ، وذلك مثل القضاء والقدر ، محصول قوله : ان القضاء لايقال على السابق ، فانه بعد القدر ، وان القدر لا يقال على التالي ، لانه قبل القضاء ، فان القدر هو التقدير ، والقضاء هو التفصيل ، وانه مادام الشيء في التقدير يمكن ان يزداد ، وينقص ، ويوسع ، فاذا فصل وقضي فلا يمكن الزيادة فيه ، ولا النقصان منه .

قال صاحب النصرة :

ليس القضاء هو التفصيل ، لانه ليس حال عين التفصيل في القضاء باقل من حال المنفصل ، ولان عين المنفصل ثباته على هيئته بقضاء يوجب ذلك ، كما ان المنفصل ايضاً انما ثبت بما قضي له ، واما القدر فهو التقدير على ما ذكره ، لكنه لايكون تقدير الا بقضاء يوجب ذلك التقدير ، فاما الشواهد التي استشهد بها من كتاب الله تعالى بان القضاء هو الفراغ ، فغير مدفوع وذلك لان الحكماء قالوا : ان الله تعالى لما ابدع العقل فرغ من العالمين ، لانه مجموع صور العالمين ، ولم يغرب من صور العالمين عن العقل شيء ، فهو الفراغ المحض ، الا ان صاحب الاصلاح قد اساء بتشبيهه القضاء والقدر بالثوب الذي يقدره الخياط ، وحيث جعل تقديره مثل القدر ، وتفصيله مثل القضاء ، ولا يستقيم هذا التشبيه ، وكان الواجب عليه ان يجعل صورة الخياطة التي في نفس الخياط مثل القضاء ، لانه روحاني ، والتقدير الذي يقدره الخياط بتلك الخياطة مثل القدر على ما مثله ، وهو ايضاً شيء روحاني ، لم يخرج بعد الى حد العقل ، فهذا معنى صورة الاصلين ، ثم التفصيل الذي يفصله بعد التقدير على الحدود الجسمانية التي ظهرت من الاول والثاني ، واذا كان الأمر على ما وصفنا ، فان القضاء قبل القدر ، وكما ان الخياطة قبل التقدير وبتلك الخياطة تهيأ للخياط التقدير كما يقدره ، فقد صح ان القضاء على السابق ، والقدر على التالي ، ومحصول قوله : ان

القضاء متقدم على القدر وان لا تقدير الا بقضاء ، وان القضاء على السابق، والقدر على التالي .

ونقول :

ان تأويل الصادين القضاء والقدر على ما اوّل كل واحد منهما عليه ، واحتج به مع كون معنى لفظة القضاء والقدر على ما بيناه تأويل محال ، على اي وجه كان القضاء والقدر عليه من السابق والتالي ، وذلك ان صاحب الاصلاح قد أوجب بقوله القدر هو التقدير ، والقضاء هو التفصيل، وبالتشبيه الذي اورده في امر الثوب ، وصورة الخياطة ان القدر هو ما كان قائماً بالقوة ، وممكناً ان يكون ، وان القضاء وهو مـــا كان قائماً بالفعل ، وقد خرج من باب الامـكان الذي هو القوة ، الى الفعل ، واذا كان معنى القدر والقضاء ذلك ، فمن المحال ان يقال على السابق والتالي اصلاً ، بوجه من الوجوه فليس ولا واحد منهما قائماً بالقوة ، ولا كان بالقوة فخرج الى الفعل على ما اتينا عليه من الدلائل فيما تقدم .

الفصل الثاني من البـاب الثامن

وصاحب النصرة اوجب بقوله لا تقدير الا بقضاء يوجب ذلك التقدير ، وبتمثيله القضاء بصنعة الخياطة التي عنها يكون التقدير ان يكون القدر الذي جعله على التالي مع تسليمه ان معنى القدر على ما اثبته صاحب الاصلاح ، وجوده وجود قائم بالقوة ، ولا يجوز ان يقال ذلك على التالي بما ثبت فيما تقدم من كلامنا كونه قائماً بالفعل ، واذا جاز لم يكن القدر على التالي ، واذا لم يكن القدر على التالي ، كان القضاء على السابق اولى ، واحرى ان لا يكون ، اذا لم يكن قط بالقوة ، فخرج الى الفعـــل ، فيطابق ما يؤديه لفظه بالموجود عليه حال السابق ، وكان ايضاً محالاً ان يقال القضاء والقدر على السابق والتالي ، واذ كان محالاً قلنـا ان قولهما

صحيحان على الوجه الذي بيّنه ، لا على ما ذهبا ، وذلـــك ان القضاء يشترك في معناه اشياء ، وتلك الاشياء كلها من عالم الجسم ، لا من عالم الابداع ، وكذلك القدر .

الفصل الثالث من الباب الثامن

فأما القضاء ، فهو يدل على الناطق الذي كان بالقوة فخرج الى الفعل بتأييد الله تعالى إياه ، وعلى القائمين مقامه عليهم السلام ، الذين قد انتهوا في البلوغ الى المنزلة الموازية للانبعاث الاول ، كون هؤلاء كلهم عليهم (افضل الصلاة والسلام) [1] في قيامهم بالفعل ، والامر ، والنهي ، والقضاء في الدعوة القائمة بالفعل ، بعد ان كانوا في القوة مطـابقين للمعنى الذي تدل عليه لفظة القضاء ، والى ذلك يقصد صاحب النصرة ، وعليه يصح قوله وتقديمه القضاء .

الفصل الرابـع من الباب الثامن

والقضاء ثانياً على ما يخرج بالتأويل من قوة التنزيـل والشريعة من العلوم التي ليست مشروحة فيهما ، وهي فيهما بالقوة الى الشرح والفعل الذي به تخرج الانفس من حد القوة الى حد الفعل ، والى ذلك يقصـد صاحب الاصلاح في تأويله لفظة القضاء .

الفصل الخامس من البـاب الثامن

والقضاء ثالثاً على ما يخرج الى الفعل ، والكون من الاحـــداث ،

(١) سقطت في نسخة (أ) .

والاستحالات المقدرة ان تقوم في العالم بحركة المتحركات ، وسكون الساكنات ، التي لا مرد لها ، ولذلك يقال عندما يحدث ويحصل في الفعل من امر من الامور لا مرد لقضاء الله ، فهذه الاشياء هي التي يقال عليها القضاء .

الفصل السادس من الباب الثامن

أما القائم ، فهو اولاً على القائم الموعود المبشر به من لدن آدم صلوات الله عليه ، وعلى دعوته ، القائم بحفظها ، واقامتها الائمة والرسل عليهم الصلاة والسلام بدعاتهم في الستر ، ومد القوة بكونه مقدراً ان يخرج من التقدير الى الفعل ، والوجود ، وتكون دعوته القائمة من جهة حدود دور النبي صلى الله عليه وسلم وآله في الستر الذي يجري مجرى القائم بالقوة ، لا بالظاهر الذي يجري مجرى القائم بالفعل ، ولذلك كان تأويل ليلة القدر سلام الله عليه ، واليه اشارات الشيوخ في قولهم كوني (قدر) .

الفصل السابع من الباب الثامن

والقدر ثانية على ما جاء به النبي صلى الله عليه وعلى آله من التنزيل ، والشريعة ، والحكم ، والامثال التي في قوتها العلوم والمعارف التي تحتاج اليها النفس في خروجها الى البلوغ ، والفعل ، بكونه على صيغة تجمع ذلك كله ، ولذلك لا يوجد في ظاهره كل علم ، الا بالتأويل عنه ، وقول صاحب الاصلاح نحو ذلك يتوجه معناه في القدر .

الفصل الثامن من الباب الثامن

والقدر ثالثاً على العالم باجزاءه الذي في قوته ان يخرج الى الكون

والفعل على ممر الايام ، والشهور ، والاعوام ، والاحداث ، والاكوان التي وجودها منه بالحركة الدائمة من المتحركات على ما دونها ضروري بكونها فيه مقدرة[1] لذلك يقال : ما قدره الله سيكون ، فالمقدر كونه من جهة اضطرار وجوده ، وان طالت المدة فهو كالكائن بالفعل ولذلك قال الله تعالى (انهم يرونه بعيداً ، ونراه قريباً) . فما كان في التقدير ان يوجد اذا وجد فهو قضاء ، اذا كان لفظ القضاء دالاً على ما كان في القوة فخرج الى الفعل ، فهذه معاني القضاء ، والقدر ، واذا تأمل كلامه صاحب الاصلاح ، وقوله ان القدر يتقدم على القضاء لم يكن وجه صحة معناه الا فيما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وآله من التنزيل والشريعة الذي يتقدم على القضاء ، الذي هو التأويل ، كما فعل وأول رحمة الله عليه ، وقول صاحب النصرة ان القضاء يتقدم على القدر اذا تؤمل ، فليس يصح معناه الا في الناطق عليه السلام القائم بالفعل ، الذي هو القضاء المتقدم على ما جاء به من التنزيل والشريعة الذي هو القدر .

الفصل التاسع من الباب الثامن

قال صاحب النصرة :

حكاية عن العلماء الحكماء ، ان الله تعالى لمّا أبدع العقل فرغ من العالمين ، لانه مجمع صور العالمين .

ونقول :

ان العقل الذي هو مجمع صور العالمين ليس هو العقل الاول المبدع ولا العقل الثاني الذي هو المنبعث الثاني[2] بل هو العقل المرتقي من عالم

---

(١) سقطت في نسخة (أ) .

(٢) في نسخة (أ) جاءت الاول .

الطبيعة بالاكتساب عملاً وعلماً الى موازاة الانبعاث الاول ، فانبعث انبعاثاً ثانياً فصار بذلك مجمعاً لصور العالمين على كثرتها ، وقد تنقش ذاته بصور الموجودات كلها على ما عليه حال النطقاء والاوصياء والائمة صلوات الله عليهم ، والعقل الاول فهو اجل من ان يكون تكثره هذا التكثر ، اذ وجوده ابداعي ، والوجود الابداعي تكثره بحسب ما عقل من ذاته بأنه علة ومعلول ، وان وجوده عما ناله فيه مما هو خارج عنه فقط ، وباقي الموجودات اعني العقول المنبعثة انبعاثاً اولاً ، تكثرها بحسب ما قلته من ذواتها وما تقدم عليها وجوده الى العقل الاول ، وان وجودها مع ذلك عما تألهت فيه ، مما هو خارج عنها فالمتأخر في الوجود تكثره لا كتكثر السابق في الوجود ، وحاجته الى التكثر لعقل الموجودات كلها لازمة لزوماً ، وما ينفك منه الاول في الوجود بتامية ، فاذا كان ذلك كذلك فقد اتضح ان الذي يكون مجمعاً لصور العالمين ليس هو العقل الأول بل العقول المنبعثة من دار الطبيعة انبعاثاً ثانيـاً .

ثم نقول :

وانما صار العقل الاول لا يلزمه عقل ما دونه ، ولا تصور لان كونه فيما عليه ذاته من الازل ، والتامية ، والبقاء ، والوحدة ، والامتناع ، بل لاجل ما عنه وجد ، واذا كان كونه ازلياً تاماً باقياً واحداً احداً ممتنعاً من الاستحالة لا لاجل ما عنه وجد تعالى ، فمحال ان يعقل من دونه ، اذ لا حاجة به الى ذلك .

وكذلك نقول :

ان المتأخر في الوجود من الانبعاث الثاني انما صار يلزمه ان يعقل ما تقدم عليه في الوجود فيكون مجمعاً للصور ، لأن التامية التي فيها بقائه يكتسبها بعقله اياه اعني على ما تقدم عليه وجوده ، ولما كان محتاجاً في تماميته الى عقله الذي سبق عليه وجوده من الحدود الذين

أقيمت الدعوة التأويلية عليهم ، وهي العبادة الثانية ، لتبيين مراتبهم ، لزمه ان يعلمهم ويعقلهم ، فاذا علمهم وعقلهم تكاثرت بذلك ذاته من جهة كثرة معقولاته ، وتوحدت من جهة اخرى التي هي ذاته فيشابه بها السابق عليه في الوجود ، وكتابنا المعروف براحة العقل يحوي من ادلة الدلالة الشرعية على ذلك ، والرسوم الدينية ، ما يكفي ويشفي الباحث لمعاده ، جعلنا الله ممن يتبع رضاه على ما ساء وسر ، ويتبع اولياءه عليهم السلام فيهما عنه .

الفصل العاشر من الباب الثامن

قال صاحب الاصلاح :

وانما غلط من جعل القضاء على السابق ، والقدر على التالي ، لانه وجد العلماء قد سموا التالي باسم القدر ، وهو اسمه بالحقيقة ، لان الايسيات كلها انبعثت من السابق مقدرة . وكان ذلك الانبعاث ذات القدر ، فسمته الحكماء القدر ، وجرى في كلام الناس القضاء والقدر ، فوجدهم يقدمون في الكلام القضاء على القدر ، فيقال هذا قضاء وقدر ، وخفي عليهم المعنى في القضاء والقدر ، فجعلوا للقضاء على الاول ، والقدر على الثاني ، ووقع غلط من هذه الجهة ، وهذا كما قلناه ان الايسيات كلها انبعثت من السابق مقدرة ، وكان ذلك الانبعاث ذات القدر ، وهو مجمع الايسيات وتصديق ذلك قول الله تعالى (انا كل شيء خلقناه بقدر) فكما ان الايسيات كلها انبعثت من الاول الذي هو الامر بالقوة المقدرة ، وكانت ذات القدر كذلك ، ظهرت من الثاني بالفعل من الهيول والصورة ، فكان ذلك الفعل ذات القضاء ، والقدر يمكن فيه التغيير والتبديل ، وهو الكتاب الذي قال الله تعالى يمحق الله ما يشاء ويثبت ، والقدر ذات التالي كما قلنا ، والقضاء فعله ، لان

التالي هو المقدر من السابق محصول قوله في هذا الفصل :
ان القدر اسم التالي لان الايسيات كلها انبعثت من السابق مقدرة ، كما قال الله تعالى : (انا كل شيء خلقناه بقدر) وان القضاء فعله .

قال صاحب الاصلاح :

فاما ما احتج به في القضاء والقدر من قول الله تعـــالى : (انا كل شيء خلقناه بقدر) فقد اخطأ بتأويل هذه الآية وتـــأويلها عـلى ما نشرحه ونئوله اذ انما يريد به الأينية المحضة .

ونقول :

ان معنى انا التي يريد به الأينية لا يشوبها صفة ولا لا صفـة ، وكل شيء فانما يريد به العقل الذي هو الاشياء كلها ، وخلقناه يريد به صورة العالمين من بينها ، وبقدر يريد به التالي الذي عليه استقرار الامر ، وظهرت جميع الصور الروحانية والجسمانية من بينها في الشاهد ، وهو القلم واللوح والكتابة والكاتب ، فالكاتب بازاء انا وهو الأينية المحضة (والقلم بازاء العقل الذي هو قلم الاقلام [1] وخلقناه بازاء) اللوح ، والقلم بازاء الحروف التي تظهر على اللوح ، وبقدر بازاء اللوح القابل لجميع صور الحروف ، فكما ان جميع الاشياء الجسمانية والروحـــانية البسيطة والكثيفة واقعة تحت هذه الحروف المنطقيـة التي تظهر مـن الكاتب بالقلم على اللوح ، كذلك جميع الصور العلوية والسفلية اظهرهـا الله تعالى بواسطة العقل والنفس ، ولم يعزب من بينهما شيء كما لايعزب شيء من الاشياء من الحروف المرتبة التي تظهر بالفعل من الكاتب على اللوح ، هذا قول صاحب النصرة في النقض .

ونقول :

ان الصادين قد اوردا في هذا الفصل ما لا يثلت لا لهذا في الاصلاح ، ولا لهذا في النقض ، وذلك ان صاحب الاصلاح لما اوجب ان القدر

١ ـ في نسخة (ب) . جاءت (النصيرة)

اسم التالي ، واحتج في ذلك بقول الله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر وقد تقدم من الكلام على القدر والقضاء ما يوقف منه على ان القدر لايجوز ان يقال على التالي ، وصاحب النصرة جعـــل نقيضيه [1] قول صاحب الاصلاح ما اوله عن الآية ، وليس ذلك بموازن ، ولا بمطـابق للامر وذلك انه قال مأولاً :

ان الله تعالى « انا » انما يريد به الآينية المحضة التي لا يشوبها صفة ، ولا لا صفة ، ولفظة « انا » انما هي على الحد الدي من جهته يستمد النبي ﷺ بقيامه مقامه في العالم ، لا الأينية المحضة وكيف يقع انا على الآينية المحضة وبينه وبينها وسط كلا وانما هي على الواسطـة القريبة من رسول الله صلى الله عليه وسلم في الافاضة عليه ، والمعنى الرسول اذ هو المؤدي عنه.

الفصل الحادي عشر من الباب الثامن

وقوله :

كل شيء انما يريد به العقل الذي هو الاشياء كلها فكل شيء في هذا المكان ليس هو العقل ، فقد بينا ان العقل الاول تكثره لا كتكثر ما وجوده كل شيء ، وهو ما تحتاج الامة اليه من العبادتين الجامعتين للعلوم ظاهراً بالعمل ، وباطناً بالتصور الذي يؤدي الى الخلاص من عذاب العالمين

الفصل الثاني عشر من الباب الثامن

وقوله :

خلقنا فليس يريد به ما ذهب اليه ، لان خلقنـــا ، معناه قدرناه ، يعني جعلنا صيغة التنزيل والشريعة صيغة في قوتها كل شيء من العلوم ، والاعمال الدينية التي تحتاج اليها الامة في دفـــع الآلام عن النفس في

---

١ - سقطت في نسخة (أ) .

الدنيا والآخرة ، فكأنه قال ﷺ عن الله تعالى : انا كل شيء خلقناه بقدر [1] من امر العبادتين علما وعملا التي تحتاج اليها الامة في دينها ودنياها قد قدرناه فيما جئنا به من التنزيل والشريعة تقديراً ، يعني جعلناه في قوتها ليخرج في التأويل الى مستحقه .

الفصل الثالث عشر من الباب الثامن

وقول صاحب الاصلاح :

ان القضاء هو الفعل التالي فقد اصاب من جهة ان ما يخرج الى الفعل من عالم الطبيعة بفيضه يخرج ، وبه يتم ومن جهته ينال التمامية ، ولذلك صار القضاء مثولا على الناطق ، بكون خروجه الى الفعل ونيله الكمال بفيضه وتأييده .

الفصل الرابع عشر من الباب الثامن

وقوله [2] :

ان الايسيات كلها انبعثت من السابق مقدرة ففيه تناقض لان التالي ايس [3] وهو منبعث من السابق وليس بمقدر ، وانما المراد بقوله ذلك هو المنبعث الذي كان منه العالم الجسماني الذي هو مقدر على ان يكون منه اشياء على ما بيناه في باب القدر لا التالي .

الفصل الخامس عشر من الباب الثامن

وقول صاحب النصرة :

في باب ما في اوله خلقناه يريد به صورة العالمين من بينهما ، وبقدر

١ ـ في نسخة (أ) سقطت الجملة بتمامها .
٢ ـ سقطت في نسخة (أ) .
٣ ـ سقطت في نسخة (أ) .

يريد به التالي الذي عليه استقرار الامر ، وظهرت جميع الصور الروحانية والجسمانية من بينهما ، فليس الامر في وجود الاشياء جسمانياً ، كان وغير جسماني ، على ما ذكره بفساد ما بيناه في الاصل الذي بنى عليه كلامه ، ولولا ان الكلام على ما ترتب وجود الموجودات على الاول خارج عن حد الكتابة ، لأتينا به ولن يشذ ذكره ان شاء الله تعالى (عن رسائلنا[1] وكتبنا) .

الفصل السادس عشر من الباب الثامن

قال صاحب الاصلاح :

وامّا التأويل عن قول رسول الله ﷺ (افرُّ من قضاء الله الى قدره) انما اراد ان يفر من لطيف تأييد السابق ، الى بيان التالي ، كفرار الرجل من النار التي هي دليل على التأييد ، الى الماء الذي هو دليل على البيان ، فانه اراد ان يفر من الشيء الذي قد ختم وقضي فلا يتهيأ دفعه الى القدر الذي هو لم يقض ، هذا هو القول ، وهو غير منتظم ، فان رسول الله (صلعم) فرّ من قضاء الله الى قدره لعلة ، وكانت العلة هي الحائط المائل الذي حذر من سقوطه ، واسرع المشي ، فقال : (افرُّ من قضاء الله الى قدره) واراد ان يضرب لهم مثلاً ، والحائط المائل هو بناء قد مال ليسقط ، وهو على حد من الحدود قد هم بشيء من النكث والنفاق ، ومال الى الفسق من الطاعة ، لانه اذا نكث سقط عن منزلته ، كما قال الله تعالى : (فوجدا فيها جدار يريد ان ينقض فأقامه يعني حدا من الحدود كان قد هم بالنفاق والنقض فقومه حتى ثبت ولم ينقض ، ولم يسقط ، كذلك الحائط المائل الذي اسرع رسول الله (صلعم) المشي عنده ، كان قد عرف حداً من الحدود انه استشعر

١ ـ سقطت في نسخة (أ) .

النفاق ، ومال الى النقض ففاتحه بالظاهر وهو سرعة المشي ، لان التالي في المشي يدل على البيان والبرهان والعجلة ، والسرعـة في المشي على الظاهر ، فكان عليه السلام يخاطب من هم بالنفاق وبالوعظ والانذار [١] في الظاهر دون البيان في الباطن ، (والقدر على الظـاهر كما فسرنا [٢] والقضاء على الباطن) وكان فراره (صلعم) من قضاء الله وقدره ، لاجل هذا الحائط حذراً من سقوطه ، « حـــذراً على نفسه ، ولا فراراً من الكرامة التي اكرمه الله تعالى بها من الدرجة التي ارقاه الله اليهـــا ، وهو على الاستكثار احرص » .

قال صاحب النصرة :

ليس الامر في تأويل (افر من قضاء الله الى قدره) على ما توهمه صاحب الاصلاح وانه كان [٣] يفر من التالي الى مرتبة السابق ، لان الانبياء عليهم السلام بزعمه ابداً يطلبون الارتفاع ، وطلب العلو لا طلب السفل ، ولكننا نقول فيه بعون الله تعـــالى وبركته ان المعنى في ذلك يتصرف الى ثلاثة معان ، وكل واحد من تلـــك يثبت ان القضاء على السابق ، والقدر على التالي ، احدهمـــا وهو اعظمها واوقعها وادقها [٤] في المعنى ، وان المراد منه عليه السلام في فراره من قضاء الله الى قدره ، هو ان السابق منه ان شاء الله التأييد ، ومن التـــالي التركيب ، ومن الناطق تأليف الشريعة ، ومن الاساس تأويل الجميع ، فالتأويل الذي هو النهاية اشبه بالتأييد ، والتأليف أشبه بالتركيب ، فكان الناطق عليه السلام في قوله هذا بيّن انه شبيه في تأليف الشرائع بالتالي في تركيب العالم ، وليس هو شبيه بالسابق ، فقد فر من قضاء الله الذي هو السابق ، ولم

---

(١) في نسخة (ب) جاءت والاغدار ،
(٢) سقطت الجملة بتمامها في نسخة (أ) .
(٣) سقطت بنسخة (أ) .
(٤) في نسخة (ب) جاءت وادقها .

يشبهه من الوجه الذي هو انشاء التأييد الى قدره ، الذي هو التأويل ، وقد شبه نفسه به . والمعنى الثاني اعلامه امتـه انه يستفيد من الاول بواسطة الثاني فكان في كل ما يريـــد الوقوف عليه من الاول بواسطة الثاني يرجع اليه ، فكأنه قال ارجع في كل ما اريد ادراكه [1] الى من هو السبب بيني وبين العقل وهو الثاني ، فهـذا هو المعنى الثاني والمعنى الثالث وهو اشرفها ما قد ذكره صاحب الكتاب سلام الله عليـه وهو فراره من شدة نور تأييد السابق ، الى تأييد التالي ، كما كان الجد مـــع قوته الروحانية ولم يقوَ على احتمال ذلك حتى كادت هويته ان تتلاشى ، وهو قوله في قصة موسى عليه السلام هذا قولهما .

ونقول :

اما صاحب الاصلاح فقد نحى في تأويل الآية نحواً مطابقاً لـــا عليه الأمر في معنى القضاء والقدر ، وهو حسن ولو قال ايضاً انه لما كان النبي عليه السلام نبياً ينبيء على المغيبات من الاكوان [2] والاحداث ، وعما في الضمائر بما كان الله تعالى قـــد خصه به من الوحي ، اراد ان يبين كيف كان يفتح له ما يلقى اليه بالجد فقال : ارجع وهو قوله أفر فيما اعبر بالجد من جهة حدود الله تعالى جملة مما يكاد يكون من الاحداث والاكوان ، الذي هو قضاء الله الذي يخرج الى الفعل حتماً الى قـــدره الذي هو خلق الله تعالى من الأنفس والآفاق وحركاتها الدالة على مـــا قدره فيها ان يكون فينفتح لي ما كان بينا في باب الوحي ، ولذلـك قال الله تعالى : (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق) وقال الذين يتفكرون في خلق السموات والارض : ربنا ما خلقت[3] هذا باطلاً) لا يدل على ما تقدم وجوده ، وتأخر وجوده من الاكوان ،

---

(١) اسقطت الجملة بتمامها في نسخة (ا) .

(٢) سقطت في نسخة (ا) .

(٣) سقطت الجملة بتمامها بنسخة (أ) .

بل يدل عليه وينطق به ، فكأنه قال ارجع فيما يلقى الي بالجد جملة الى القدر فيتراءى او ينفتح بتمثله لي وتصوره وذلك قوله : افر من قضاء الله الى القدر وذلك ضرب من الوحي وكتاب (راحة العقل) يتضمن شرح ذلك .

الفصل السابع عشر من الباب الثامن

واما صاحب النصرة فبسلوكه في الجواب الذي سلكه دليل على تسليمه لصاحب الاصلاح ، اذ لم يورد شيئاً ينقض على صاحب الاصلاح ما بنى عليه كلامه وبيّنه الا المعاني التي اوردها بحسبما اوله ، وذكر ان كل واحد منها يثبت الى القضاء على السابق ، والقدر على التالي ، وليس لاجل ان الناطق هو شبيه في تأليفه الشريعة بالتالي ، كما اورده لاجل رجوعه في كل ما اراد [١] ادراكه الى التالي ، كما اثبته ويلزمه ان يثبت ان القضاء على السابق ، والقدر على التالي ، فلا مناسبة بين القضاء والقدر وبين المعاني التي بينها اصلاً ، ولو كان معنى القضاء والقدر مطابقاً لما عليه حال الاول والثاني ، ومناسباً لهما من جهة من الجهات لكان جائزاً ان يقال ان القضاء والقدر عليهما من تلك الجهة ، فأما القضاء فمعناه ما تقدم الكلام عليه ، وكذلك القدر فلا يستحق ان يقال على الاول والثاني وهما بريئان مما يوجبه معناهما ، ومن قال عليهما فكأنه قد قال على العسل الذي طبيعته الحلاوة ، انه الصبر الذي طبيعته المرارة .

الفصل الثامن عشر من الباب الثامن

واما تشبيهه في المعنى الثاني للناطق بالتالي ، فغير مطابق لما عليه

(١) سقطت في نسخة (ب) .

قانون الدعوة الهادية لان الناطق قيامه في عـــالم الجسم ، وعالم الدين ، مقام السابق ، ومقام الوصي فيهما مقام التالي في عالم الابـداع ، فالناطق والاساس مثلان للسابق والتالي ومثلان للشمس والقمر .

الفصل التاسع عشر من الباب الثامن

واما المعنى الثالث الذي اورده موجباً به فرار النـاطق ، فهو من شدة نور تأييد السابق الى تاييد التالي ، وهو مناف للواجب ، والتأويل في حال الجد الذي استشهد به يحتاج الى استقصاء ، وفضـل تام ، ويأتي الكلام عليه ، وفي الجملة فقول صاحب الاصلاح في الفصل اقوى .

الفصل العشرون من الباب الثامن

قال صاحب الاصلاح [1] متأولاً عن الآية في قصة موسى عليه السلام : (رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر [2] مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه الى الجبل) فهذا قد التمس ان يكشف له فوق ما قدره له من حد السابق ، فقيل له لن تراني ، ولكن انظر الى الجبل فقد عرفه انه لا ينال ذلك ، وامره بالاقتصار على ما يجري اليه بالجد ، وعرف ان الذي سأله لا يقدر الجد على مثـله مع لطفه ، فكيف ينال هو ما لا يراه ا.

ويقول :

فان استقر مكانه فسوف تراني ، (فلما تجلى ربـــه للجبل جعله دكا وخرّ موسى صعقاً) لما علم انه قد اخطأ في طلب ما لا يناله تضرع الى

---

(١) سقطت بنسخة (أ) .

(٢) سقطت الجملة بتمامها في نسخة (ا)

ربه فلما افاق قال : (سبحانك تبت اليك) هذا قوله .

وقال صاحب النصرة :

(رب اني انظر اليك قال لن تراني) يعني انك لاتطيق ، ولا تصبر على تلك الرتبة ، ولكن انظر الى الجبل وهو الجد مع قربه مني ، فان استقر على مرتبته التي اعطيتها ، واحتمل غير ما اطلعته عليه ، فسوف تحمل انت ذلك ، فلم يحمل الجد ذلك لما تجلى له ، وكادت هويته ان تتلاشى هذا قوله .

ونقول :

ان تأويل هذه الآية على ما اول عليه كل من الصادين ، وضع من موسى عليه السلام اذ لما جعلاه في منزلة الانبياء والمرتبة العليـا ، وممن يناجي الحدود العلوية اخرجاه من جملة العلماء ، وعداه في زمرة الجهلاء بطلبه ما لايدركه من فوقه من الحدود ، فكيف هو وذهاب الامر عليه في ذلك ؟ وتأويل الآية غير ما ذهب اليه ، وذلك انه لم تكن مخاطبة موسى عليه السلام مع الحدود العلوية ، بل كانت مخاطبته مـع الحدود السفلية ، حين لم يكن قد بلغ درجة النطق ، فطلب من صاحب الامر ما لم يكن قد آن وقته ، وذلك انه كان في زمان فترة ، واهل الحق تحت البلاء والستر والكتمان من جهة الاضداد والمخالفين ، فرأى موسى عليه السلام من نفسه قوة قدرها انه يمكنه بها في زمانه ذلك ان امر رفع تلك المحنة عن اهل الحق والانتقام من اعداء الله وسياسة الأمـة بسياسة الحق ، كما قدر الاساس عليه السلام بما وجد بنفسه من القوة ما قدره وتاب منه ، لما علم انـه اخطأ فرجعت له الشمس وردت على ما بيناه في رسائلنا تأويلا ، فطلب موسى عليه السلام من صاحب الامر وهو (شعيب) حين قصده وهو ربه ، ذلك بعد ان بين امره له فيما يجد في نفسه من القوة والقدرة على السياسـة ، وهو قوله : (رب ارني انظر اليك) يعني امرني فاني ادبر هذا الامر واكشف الغمة قال :

لن تراني يعني لن تراني افعل شيئاً من ذلك ، ولا اوليك امراً في هذا الوقت ، فان لكل شيء وقتاً وزماناً ، وهذا الزمـان ليس بزمان اخذ هؤلاء ، يعني الامة عما هم عليه من اتباع اهوائهم ، ولا وقت رد الامور الى قوانين السياسة ، ولا يتم ما[1] نقوله لك ، فاراد شعيب عليه السلام ان ينبهه الى خطأه في طلبه على احسن الوجوه ، وان يعلمه ان ما طلبه يصعب ، ولا يتم في زمانه ذلك على يدي من له القوة والنجدة والعدة ، فكيف هو وكان من جهة رجل كبير المحل في الدعوة ، عظيم ، الرئاسة الدنياوية وله النجدة والمال والرجال والملك ، فقال لموسى عليه السلام قد علمت ان هذا الامر لايتم في هذا الزمان ، ويصعب ولا يقدر ان امتناعي لبخل عليك ، وايثار لتأخيرك عن منزلتك ، ولكن انظر الى الجبل يعني هذا الرجل الذي له القوة الدنياوية والعدة والقدرة [2] فان استقر مكانه فسوف تراني ، يعني فأنـه ان ثبت فـيما امره به ، وامكنه مع ما له من القوة والنجدة القيام ببسط احكام سياسة الحق ، وتم له فسوف تراني افعل ما سألت اولئك الامر ، فلما تجلى ربه للجبل يعني لما امره ان يقيم منارة الحق ، جعله دكا اي ضاق الامر على القوم فلم يقبلوا الأمر ، وشقوا العصا ، وتشوش عليـه الأمر واضطرب ، واشرفت رئاسته على الزوال ، بخروج القوم عليه ، فعلم موسى عليـه السلام حينئذ بان ما قدره ان يتم على يده في ذلك الوقت كان تقديرا محالاً ، وان صاحب الامر الذي هو ربه كان اعلم بالقصة منه ، فافاق مما كان قد التبس عليه من ذلك التنبيه فقال : (سبحانك تبت اليك) ، فرجع عن قوله وندم ولزم الصبر على ما امره به صاحب النصرة الى ان انقضت تلك المدة التي استأجره فيها ، اوجاء الوقت فكان منه ما كان ، وصح قوله فسوف تراني اسلم الامر وتفعل ما تريد ، فهذا تأويل

(١) سقطت في نسخة (أ) .
(٢) وردت في نسخة (ا) العدة .

الآية لا ما يقدره الذي يضع ويرفع ولا يطابق .

الفصل الحادي والعشرون من الباب الثامن

قال صاحب النصرة :

واما احتجاجه بقوله ، وخلق كل شيء بقدر تقديراً فهذا اوضح الدلائل على ان القدر على التالي ، والقضاء وهو الخلق على السابق ، اذ معنى قوله وخلق كل شيء اراد به السابق ، لان العقل هو الاشياء كلها والاشياء كلها هي العقل .

ونقول ؟

قد تقدم الكلام على القدر والقضاء ، فاظهر معه ان القضاء والقدر لا يجوز ان يقالا على السابق [1] والتالي والمراد بقوله تعالى وخلق كل شيء فقدره تقديراً ، الا ما ذهب اليه صاحب النصرة ، فقد بينا فساده وانه لا يليق بالسابق ولا بالتالي ان يقال عليهما القضاء والقدر بل المراد في قوله فخلق كل شيء فقدره تقديراً ، لأنه جعل كل شيء مما يتعلق بامر الدين والمصالح ظاهراً او باطناً في قوة التنزيل والشريعة ، فقدره تقديراً على ما عليه التنزيل والشريعة من احتوائها على العلوم كلها ، مما يتعلق بالدين والمصالح وهي فيهما بالقوة والتأويل يخرجها منهما.

الفصل الثاني والعشرون من الباب الثامن

وأما قوله ان العقل هو الاشياء كلها والاشياء كلها هي العقل فهي قضية لا تصح ، فالعالم الجسماني بما يجمعه ليس هو عقل ، وهو شيء ، واحسن ما ينسب اليه معنى قوله ان العقل هو الأشياء كلها ، والاشياء كلها

(١) سقطت في نسخة (ب) .

هي العقل ، لان العقل الذي هو ذات امر الله تعالى علة لوجود الأشياء كلهـا جسمانياً وغير جسماني ووجود الاشياء كلها عن العقـــل ومراده ذلك .

الفصل الثالث والعشرون من الباب الثامن

قال صاحب النصرة :

وقـد رخص الله للانبيـاء في معنى الشرائع وترك استعماله في قوله ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جنـاح فيما طعموا اذا مـا اتقوا وآمنوا وعمـــلوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا واحسنوا (ان الله يحب المحسنين) .

ونقول :

ان الآية لا تتضمن ظاهراً وباطناً ذكر ترخيص للانبياء في ترك استعمال الشرائع . ولست ادري كيف ذهب عليه ذلك حتى اطلق هذا القول ولم يستقص فيـه ؟ وتفسير هـذه الآية وتأويلها بخلاف ما ذهب اليه فان الله تعالى لمـا علم ان الانفس لا تسعد ، ولا تنال درجة الكمال ولا تخرج من حد القوة الى حـد الفعل ، الا بالعمل والعلم كلف كافة البشر باقامة العبادتين علماً وعملاً لينالوا بهما السعادتين في الدارين ، واذا كانت الانفس لا تنـال كمالها وسـعادتها الا بالعبادتين ، كانت اي النفس تركت العبادتين ، او واحدة منهما فهي عن نيل الكمال بعيدة ، هـذا والمقيم لهما على ما قنن ومثل ما دام في قيد الحيـاة فهو بين ان يديمهما الى وقت انتقاله وهي في الجنـة ، او ان يتركها او واحدة منهما وهو في النار ، الى ان يغفر الله له ، وقـد بينا في كتبنا ، وفيما تقدم من الكلام ان الأنفس لا تقوم الا بالعمل واصلاح الاخلاق الذي هو الجهاد

الاكبر ، كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله : واكتسابها الفضائل من جهة الرياضة والعلم ، بما تقدم وجوده عليها ، على ما توجبه الدعوة التأويلية ، واذا كانت احوال الانفس بالعبادة في هذه المشابهة ، فكيف يجوز ان يرخص للأنفس او للنطقاء ، او من دونهم من الحدود ، ترك العمل وصلاح الأنفس الكامل منها ، والناقص بـه ؟ كلا ان الآية لها تأويل غير ما اوله ، وفيها خصوصيـة بالقائمين بالدعوة من الدعاة الى توحيد الله تعالى . ومعرفة حدوده من جهة الائمة عليهم السلام ، وذلك ان الناطق عليه السلام لما علم ان امته تختلف بعده وتنفرد كل فرقة منها بمذهب تحدثه بآرائها ، وعقولها الناقصة ، واختيارهم على الائمـة الهداة صلوات الله عليهم من لم يجعل الله له نوراً ، وان الدعاة يقاسون من الامـة المختلفة كل شـدة بانتصابهم لهم في ايذائهم[٢] ، والطعن في مذهبهم ، وفي مواليهم الائمة الطاهرين سلام الله عليهم ، رخص للدعاة القائمين بالدعوة النظر في العلوم التي ليست من اعتقادهم ، على شرائط بينها لتكون لهم كالعدة في مناظراتهم ، فقال : (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات) يعني ليس على القائمين بالدعوة الى توحيد الله ، ومعرفة حدوده من جهة ائمتهم عليهم السلام ، الذين يؤمنون المستجيبين اذا اتصلوا بحبـل الله ، واعتصموا بولايتهم من الشكوك والشبهات في دين الله ، ويبلغونهم درجة الكمال والبلاغ جناح ، اي تضيق فيما طعموا اي فيما يقرأونه من العلوم ، التي ليست من اعتقادهم ، فيكون لهم كالسلاح يقاتلون به الاضـداد في اثبات الحق ، اذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات ، وذلك شرط منه يعني ما دامت طريقتهم مستقيمة في الطاعـة لله تعـالى في اتباع رسوله

---

(١) سقطت في نسخة « أ » .
(٢) سقطت في نسخة (ب) .

(صلعم) والايمان بحدوده ، واقامة العبادتين جميعاً على ما جاء به ، ثم اتقوا وآمنوا وذلك شرط ثان[1] ، يعني واطاعوا الرسول في وصيه ، والقائم بامر مقامه ، واقاموا الدعوة اليه ، ظاهراً وباطناً ، ثم اتقوا واحسنوا ، وذلك شرط ثالث يعني واطاعوا الامام فيمن يقيمه ويوليه الامر ، واحسنوا في الدعوة الى توحيد الله تعالى بامامته ، فانهم اذا فعلوا ذلك وقاموا بهـــذه الشرائط فلا بأس عليهم ، بالنظر في تلك المذاهب والعلوم ، التي للقوم ، وتأملها ولا ضيق في اديانهم ، فانهـــا معونة لهم على ما يحتاجون اليه في مقاومة الاعداء ، ومن يريد الطعن في الحدود ، فهذا تأويل الآية وليس فيه ترخيص ترك استعمال الشريعة وانما هو ترخيص النظر في العلوم على الشرائط المذكورة . وجملة القول ان كل تأويل يؤدي الى تحليـــل ما حرمه الله ، او تحريم ما احله ، او تغيير مراتب حدود الله تعالى ، ويكون غميزة على الشريعـــة ، ومنـاسك الملة الحنيفية ، وداعياً الى ترك العمل بها ، واقتناء السعادة بالعكوف عليها ، فهو تأويل فاسد ، وموالينا الائمـة الطاهرين عليهم السلام براء الى الله تعالى ممـا اوله ، ومن كل التأويل يخالف ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وآله .

الفصل الرابع والعشرون من الباب الثامن

قال صاحب النصرة :

ان القضاء هو الابتداء ، والتقدير هو الوسط والتام هو النهاية[2] ، لان التقدير لا يكون الا بالقضاء .

---

(١) في نسخة (ب) جاءت منه .

(٢) في نسخة (ا) وردت التامة .

ثم قال :

واذا كان القضاء هو النهاية لم يستقم أن يسمى قضاء ، لأن القضاء انما يكون قبل كل شيء ، والاشياء تكون بعـــد القضاء ، والقضاء لشيء ما والتمام فليس لشيء ما ، بل التمام لنفس ما كان تاماً .

ونقول :

ان فـيما تقدم من الكلام ينطوي الجواب على القضـــاء والقدر ، وفيه كفاية عن استيعاب الكلام عليه وتطويله ، بما عساه ينسب منـا الى غير ما قصدناه .

الباب التاسع من كتـاب الرياض

في الحكم بين الصادين
(فيما تكلم عليه في باب شريعة آدم ووصي نوح عليه السلام)

الفصل الاول

قال صاحب الاصلاح :

فمن زعم ان اول النطاق عليهم السلام لم تكن له شريعة فقد غلط ، وغلط ايضاً حين عده في اصحاب العزائم على ما قد شرحناه ، لان العزيمة انما تكون بنسخ شريعة ، او بتجديد اخرى ، فأول النطقاء لم تكن قبله شريعة فينسخها ، ويستوجب بها اسم العزم على مـــا قدمنا القول به ، بل كان اول من رسم السنيـين في الدين من الامر والنهي ومن عمل للاستفادة رسوماً على ما رسمه سائر النطقاء في ظاهر شرائعهم التي يستدل بها على اللطائف – المستحبة فيها من معـــاني الامثال التي تسمى التأويل وهو ظاهر الفاظ الحكماء ، وكل رسم كان من النطقاء عليهم السلام ، وكل امر ونهي واستعباد فهو شريعة صغر او كبر ، قل ام كثر ، وكل ناطق الف مقدار ما يؤمر به ، ولا يتعداه فمنهـم من

الف كثيراً ، ومنهم من اقتصر على القليـل ، واقتصر على الرسوم والالفاظ ، كما نرى الصوم في شريعة موسى عليه السلام ، اقل مما هو في شريعة عيسى عليه السلام ، او في شريعة عيسى ما هو اكثر مما هو في شريعة محمد (صلعم) ، وكذلك سائر الاحـكام في الدين تزيد وتنقص على حسب اختلاف [1] ادوارهم ، وعلى مقدار ما امروا به ، ولا يجوز ان يعتقد احد ان ذلك الدور العظيم الذي كان اطول هـذه الادوار انقضى بلا عمل ، ومضى اهله بلا استفادة ، ولا رسوم ظاهرة جروا على احكامها ، لانه اذا لم يكن عملا ، ولا استفادة ، ولا رسوم ظاهرة ، فلا تأويل ، ولا باطن ، ولا دعوة حقيقية ، لان الدعوة تقام على الشريعة ، والتأويل يقتضي التنزيل ، والباطن يقتضي الظاهر ، والمعنى يقتضي المثل ، واذا لم يكن ظاهر فلا باطن ، ولا دعوة ولا شريعة ، فالخلق مهمل ، والناس جهال ، لان العلم مع العمل ، وهو اصل الحكمة عند الحكماء كما قالوا : (الحكمة هي عمل مع عـلم) ومحال ان يقال ان اهل ذلك الدور هكذا كان سبيلهم .

بل نقول :

ان اول النطقاء استوجب اسم الناطقية لتأليفه الشريعة ولولا ذلك لما عد من النطقاء الستة ، ولو استوجب اقامة اساس يدعو الى توحيد الله تعالى ، واذا لم تكن له شريعة ولا دعوة ، فلا رسوم تقوم بهـا الائماء بعده في دوره ، فيقيمون اللواحق على رسم سائر النطقـاء وهذا اعتقاد سقيم ، ولا يجوز ان يقال انه لم يكن في ذلك الدور تنزيل ولا شريعة ، لان الامر والنهي انما يكون بوحي من الله ، واظهار امر الله هو تنزيل ، واذا ثبت الامر والنهي والتنزيل ، ثبتت الشريعة مظاهر الرسوم ، ودلت على ان الناطق الاول كانت له شريعة فضلاً عمـا يدل

---

(١) في نسخة (ب) وردت اختلافهم في ادوارهم .

عليه البرهان الاضطراري على ما قالت الحكماء . قال الله تعالى :(واتل عليهم نبأ ابن آدم بالحق اذ قرّبا قرباناً فتقبل من احدهما ولم يتقبل من الآخر) (الآية) : فالقربان هو من الشرائع ، وهو اوكد اسباب الشريعة وقد امر الله به في كل شريعة ، وجعله اصل النسك والطهارة ، ومن اجل ذلك سمي القربان منسكا ، قال الله تعالى : (ولكل امة جعلنا منسكاً ليذكروا اسم الله على ما رزقهم من بهيمة الانعام] وقال : [ولكل امة جعلنا منسكا هم ناسكوه فلا ينازعنك) (الآية) : فالمنسك هو الموضع الذي يقرب فيه القربان ، وفي الحديث ، العرجاء تجر رجلها الى المنسك ، والنسك نفسه هو القربان وسمي الرجل ناسكاً اذ عرف بالديانة والورع والطهارة ، وسمي القربان نسكاً لانه غاية رسوم الدين ، وغاية القربة الى الله تعالى في كل شريعة ، وعند الامم كلها ، وهذا اوكد اسباب الشريعة ، وسمي قرباناً لانهم يتقربون به الى الله تعالى ، وبقربهم الى الله تعالى ، يكون اول اسباب الطاعة والمعصية والكفر والايمان والامر والنهي ، وهو اول رسوم الشريعة .

قال صاحب النصرة :

احتج صاحب الاصلاح في اثبات الشريعة لآدم عليه السلام بقول الله تعالى : (واتل عليهم نبأ ابن آدم بالحق اذ قربا قربانا) فذكر ان القربان لايكون الا من رسوم الشرائع بعد ان اطنب القول في الفرق بين العزيمة والشريعة واكثر الشواهد على ذلك من اشعار العرب من غير فائدة تقع تحتها ولا حجة تصحح ما اراد اثباته ، وليس الامر في تأويل هذه الآية كما ظن ، لانه لو كان القربان في هذا الموضع هو ما لا يكون الا في الشرائع الظاهرة ، من ذبح الاغنام والابل ، لكان كما ذكره ، لكن امر القربان في هذا الموضوع هو ما لايكون في الشرائع وهو اقامة الحجج من تحت ايديهم ومن يقوم مقامهم اذا فارقوا العالم ، فهذه القصة ظاهر تأويلها عند الحكماء ، ولو انه قرأ هذه القصة الى آخرها

لبان له ان آدم عليه السلام لم تكن له شريعة ، اذ ان احد ابنيه لم يواري سوأة اخيه ، ولم يحسن ذلك حتى بعث الله غرابا يبحث في الارض ليريه كيف يواري سوأة اخيه ، فان مواراة الميت ودفنه من اي الوجوه كانت ، هي من الشرائع ولو كان لآدم شريعة لما كان يخفي عليه مكانها ، او الجري عليها هذا قوله .

ونقول :

ان الشريعة لآدم عليه السلام قد ثبتت بكون ما احتج به صاحب الاصلاح مثبتاً لها ، وكون ما اورده صاحب النصرة غير ناقص عليه فيها ، وذلك ان صاحب الاصلاح احتج في اثبات الشريعة التي هي من اثبات الشريعة والتي هي من رسوم النطقاء في عبادة الله تعالى ، والطريق الى معارف الاسباب من ظاهر الكتاب بالآية التي فيها ذكر القربان ، وبالآية الموجبة الكلية بقوله تعالى : (ولكل امة جعلنا منسكاً ليذكروا اسم الله) الآية : وبآية اخرى وهي : (ولكل امة جعلنا منسكاً هم ناسكوه) فثبت ولم يكن هذا قول صاحب النصرة وليس الامر في تأويل هذه الآية كما ظن يناقض [1] قول صاحب الاصلاح اذ لم يحتج صاحب الاصلاح في اثباتها ما اثبته بتأويل هذه الآية بل بظاهرها ، واذا كان قول صاحب الاصلاح مثبتاً لشريعة آدم عليه السلام ، وقول صاحب النصرة في الرد عليه غير ناقض ، فالشريعة على حال ثبوتها ثابتة .

الفصل الثاني من الباب التاسع

وقول صاحب الاصلاح[2] :

انه لو كان القربان مما لا يكون الا في الشرائع الظاهرة من

---

١ ــ جاءت في نسخة (ب) يرخص .

٢ــ جاءت في نسخة (ب) النصرة .

ذبح الاغنام والابل ، لكان كما ذكره ، لكن امر القربان في هذا الموضوع هو ما لايكون في الشرائع على ما فسره وليس يناقض ايضاً قول صاحب الاصلاح ، بل موجب لما اوجبه اذ قوله الا مـــا في الشرائع الظاهرة ايجاب للقربان فانه من رسوم الدين والشريعـــة الظاهرة ، وان كان قد دفع ان يكون المراد به ما يكون في الظـاهر ، وليس يكاد ما قاله ان القربان في هذا الموضع لايكون في ظـاهر الشريعة فينقض قول صاحب الاصلاح ، اذ ان ما قاله صاحب النصرة يجري مجرى الدعوة التي لا تثبت الا بدليل ، هذا وجائز ان يكون ظاهره قائما موجوداً ، كما كان باطناً موجوداً ، لاسيا والآية ليست ما يجري مجرى المثل الذي يطلب تأويله ويترك ظاهره ، واذا كان ذلك كذلك وكان ظاهر الآية مثبتاً للعمل ثابتاً كانت رسوم شريعة آدم عليه السلام ثابتة .

الفصل الثالث من الباب التاسع

ثم قول صاحب الاصلاح :

ان القربان هو اقامة الحجج من تحت ايديهم ، ومن يقوم مقامهم ، يوجب ان يكون لآدم ما يدعون هؤلاء اليه اذا الحجج ومن يقام من الحدود انما يقامون ليدعون الى ما يقوله الناطق ، ويرسمه الذي فيه مصلحة المدعوين اليه دنيا ودينا وآخرة وأولى ، ولا يخـــلو آدم عليه السلام ان يكون ابا لأنه شرع الشريعة وسن الرسوم التي هي الحكم ، ولم يشرع شيئاً ولا اظهر رسماً صغر ام كبر من قوانين العبادة ، فلا حاجة به الى اقامة الحجج ، وبث الدعاة ممن يقوم مقامه اذ لم يخلف شيئاً يحتاج ان يحفظ وتساس الامة به ، وبايجاب صاحب النصرة بتأويلة انه قـــد اقام الحجج ووجبت الشريعة والرسوم ، فالشريعة لآدم عليه السلام .

الفصل الرابع من الباب التاسع

وبعد فنقول :

لما كانت الحاجة الى الانبياء عليهم السلام اذا كانت لتعليم الامة ما تسعد به في الآخرة والدنيا ، وتهتدي الى مصالحها دنيا وديناً ، وكان آدم عليه السلام نبياً ، وجب ان يكون معلماً وهادياً ، واذا وجب ان يكون معلماً وهادياً ، وجب ان يكون ما يعلم امتـه اياه الذي تسعد وتهتدي الى مصالحها موجوداً ، واذا وجب ان يـكون ذلك موجوداً فليس ذلك الا قوانين العبادة التي هي الشريعـة ، فالشريعة لآدم عليه السلام ثابتة ، يصح ذلك قول الله تعالى : (كان الناس امة واحدة) يعني في الجهالة ، فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين ، (وانزل معهم الكتـاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيـه) الآية : فآدم عليه السلام من النبيين واذا كان نبياً فلم يبعثه الله الا لـكي يبشر وينذر ويحكم ويقضي بالبشارة والانذار ، والحكم والقضاء لا يكون الا بالرسوم والوضائع فالرسوم التي هي الشريعة اذا ثابتة .

الفصل الخامس من الباب التاسع

وقال صاحب النصرة :

ولو انه قرأ هذه القسيمة الى آخرها ، لبـان له ان آدم لم تكن له شريعة ، اذ احد ابنيه لم يواري سوأة اخيه ، ولم يحسن ذلك حتى بعث الله غراباً يبحث في الارض ليريه كيف يواري سوأة اخيه ، فان مواراة الميت ودفنه من اي الوجوه كانت ، هي من الشرائع ولو كان لآدم عليه السلام شريعة لما كان يخفي على ابنيه الاخـذ بها ، فقول صادر عن غير بحث ولا فحص .

ونقول :

لو اعتمدَ صاحب الاصلاح المغالطة ، كمغالطة صاحب النصرة اياه في باب الآية التي احتج بها في معنى القربان حين قال : ليس الأمر في تأويل الآية كما ظن كان لا يخلو صاحب النصرة في نصرته ، اما ان يجعل للآية التي احتج بها في دفع شريعة آدم عليه السلام تأويلاً ، ينفرد فيه فيحتج به وقد بطلت حجته في دفع ما يروم دفعه من شريعة آدم عليه السلام ، إذ بظاهر الآية احتجاجه اولاً يجعل لها تأويلاً اصلاً ، ويجريها علىٰ ما يؤديه ظاهرها من معناها ، فلا تدل على شيء مما اراده ، والآية ليست بدالة على ان ابن آدم لما بحث الغراب في الارض فرآه وارى اخاه ودفنه ، فثبتت الحجة به له ، والآية هي : [فبعث الله غراباً ليبحث في الارض ليريه كيف يواري سوأة اخيه قال : يا ويلتي أعجزت ان اكون مثل الغراب فأواري سوأة أخي فأصبح من النادمين) ولم يذكر انه واراه ولا دل على دفنه اياه .

الفصل السادس من الباب التاسع

هذا وتأويل الآية وباطنها لا يدل ايضاً على كل شيء من ذلك ، وذلك ان كلاً من الضد والولي اعتقد في العبادة لله تعالى شيئاً هو قربانه الذي به يتقرب الى الله تعالى (فالضد اعتقد ان [1] العبادة) ليست الا بالظاهر من الاعمال فقط ، وان الخلاص ليس الا به وانه سيكون بهذا الاعتقاد والاخلاص فيه هو القائم مقام الرسول (صلعم) والولي اعتقد ان العبادة لله تعالى ليست الا بالظاهر الذي هو العمل ، وبالباطن الذي هو العلم وان الخلاص ليس الا بهما جميعاً ، وان القائم مقام الرسول (صلعم) من قدمه الرسول صلى الله عليه وآله وارتضاه فتحاربا في ذلك

---

١ – سقطت في نسخة (أ) .

يوماً ، واختصما فيه الى النبي وأوضح كل منهما اعتقاده له فيما تعبد الله به ، وذلك قوله : (اذ قربا قرباناً) اي اعتقد كل منهما فيما يقربه الى الله تعالى والى رسوله شيئاً فتقبل من احدهما وهو الوصي اي ارتضى الناطق القائم مقام الله اعتقاده في الله وفي عبادته ولم يتقبل من الآخر وهو الضد اي لم يرتضي الناطق اعتقاده كونه على غير وجهه ، وكان ارضاه الناطق عليه السلام ما ارتضاه من اعتقاد الوصي في نفسه من غير ان يصرح ظاهراً اشفاقاً من ان ينسب الضد منه الميل الى الولي من دونه ، فقال : (ان اكرمكم عند الله اتقاكم) وكان قد سمع الضد منه صلى الله عليه وآله يقول : اتقاكم ابو بكر فقدر مع سماعه ذلك من الرسول الآية التي قرأها انما قرأها لارتضائه اعتقاده وطريقته ، وانه القائم بعده ذلك ، فقام وفي قلب الضد انه قد غلب الولي ، فقال له لأقتلنك اي لأدفعنك من هذا الاعتقاد الذي لم يرتضيه منك وعن الأمر الذي تقدره انه لك ، فقال له الولي : انما يتقبل الله من المتقين يعني ان القائم مقام الله الذي هو الرسول لا يقيم مقامه احداً ، ولا يرتضي من احد اعتقاداً الا من المتقين الذين يجمعون بين العلم والعمل ، ويتقربون الى الله تعالى باقامة معالمها جميعاً ، فعمد الضد الى الطعن والوقيعة في الولي ، وانه لا يعرف شيئاً فانهما ترافعا الى النبي عليه السلام في اعتقادهما فارتضى اعتقاده من اعتقاده ، فقال الولي : (لئنْ بسطت اليّ يدك لتقتلني ما انا بباسط يدي اليك لأقتلك اني اخاف الله رب العالمين) اي لئن اعنت عليّ وبسطت لسانك فيّ ووضعت من مقداري وقلت في غير الواجب ، ولا ترضى بما اعتقد في عبادة الله [1] رب العالمين فاني لا افعل بك مثل ذلك ولا اطعن فيك فاني تحت امر الناطق القائم مقام الله الذي هو صاحب الدور ، ورب الأئمة ، وتحت طاعته ، واخافه ولا اقدم

---

١ – سقطت في نسخة (أ) .

على شيء الا بأمره ، فعمل هذا القول من الولي في الضد ففتر عما كان عليه ، فطوعت له نفسه قتل اخيه ، فنفسه على الضد الثاني ، جرى على الضد الذي كان لا يحل ولا يعقد ولا يشاور إلاّ معه ، اي لما اعاد الضد الاول ما جرى على الضد الثاني ، قال له ليس الاعتقاد في الله وفي عبادته الا ما قلت ، والذي قاله هذا يعني الولي فهو الحاد ، وحسن له الامر في الوضع من الولي ، ومنعه من رتبته ، ونسبه الى انه لا يحسن شيئاً ، فتله اي دفعه عن مرتبته ، وتغلب عليه وقال : ليست العبادة الا بهذا الظاهر ، ولا بما يقوله له هذا ، فأصبح من الخاسرين لما عبد الله بطاعة الناطق ، من دون طاعة الاساس ، وبالظاهر من دون الباطن ، فبعث الله غراباً يبحث في الارض ، اي لما تطاولت المدة وحان انتقال الضد ، اراد الولي ان يحكم الحجة عليه ، لتكون مفارقته العالم بعد تذكير ، فبعث اليه (وهو قوله [1] فبعث الله) اي القائم مقام الناطق الذي هو القائم مقام الله رجلاً من اصحابه ليوضح له امره ومنزلته ، وما لله تعالى عنده من السر في سكوته عن طلب حقه ، ويجعل له مخرجاً مما فعله ، ويشوقه الى رد الحق الى اهله ، وذلك معنى بحث الغراب في الارض ليريه كيف يتخلص مما جنى على نفسه ، ويرشده الى الواجب ، فالرجل الذي بعثه ولي الله لذلك هو (محمد بن ابي بكر) إذ هو من المختصين بالولي من جهة الدين ، وبالضد من جهة النسب ، ففعل محمد ما بعث لأجله ، فتنبه الضد لجنايته ، ولانت نفسه وانقاد الى التزام ولايته ، فغلب الضد الثاني على رأيه ، ومنعه عن مراده ، فيما هم به من الاقرار للولي بحقه ، فتحسر فقال في نفسه لما منع : [يا ويلتي أعجزت ان اكون مثل هذا الغراب [اي يا ليت اني في مثابة هذا الرجل يعني محمداً ولده ، الذي هو غريب عن الولي ومثله في المحافظة على عهد الله ودينه وكتمان

---

١ ــ سقطت في نسخة (أ) .

اسرار ولي الله ، فأصبح من النادمين على ما فاته من اتباع الولي اولاً ، وعلى فعله الذي يتنقل عليه الى دار الآخرة آخراً ، نعوذ بالله من نقض العهد احتجاجاً به ، واذا كان هذا هكذا فليس فيه ما يكون لصاحب النصرة احتجاج على هذه الآية الا" قول صاحب الاصلاح فيا اوجبه من رسوم الشريعة لآدم عليه السلام .

الفصل السابع من الباب التاسع

هذا وقد ذكر ان الشرائع والوضائع والرسوم والسنين قد تزيد وتنقص بحسب الزمان الذي يحصل فيه الناطق وبحسب ما يحتاج اليه في استصلاح الامة ، وقد جاءت الروايات' ان غسل الموتى والتحنيط والتكفين والدفن من شرع آدم عليه السلام ، واذا كانت الأخبار بذلك قد تواترت على ما ذكر ، لم تكن هذه الآية فيا اخبرت من ذكر الغراب والبحث في الارض عند قتل ابن آدم الا" جارياً مجرى الامثال التي يطلب تأويلها ، ولا يؤخذ ظاهرها على ما فعلناه ويولناه ، فالشريعة لآدم عليه السلام ثابتة الفصل .

الفصل الثامن من الباب التاسع

ثم نقول :

ان الاحتجاج بهذه الآية في دفع رسوم شريعة آدم عليه السلام يبطل ذلك ان دفن الموتى ليس من الامور التي ارتفعت بارتفاعها رسومهـــا والتي هي الطهارة ، والصلاة ، والزكاة ، وســـائر الاعمال ، فيكون بارتفاع رسمه ارتفاع سائر رسوم الشرائع التي هي اسس العبادة ، وانما هو نوع من انواع ما يفعل بالموتى من احراق بالنار ، او طرح في الماء ،

او حمل الى كهف او صحراء ، او دفن في الارض ، او اطعام للسباع ، واذا كان نوعاً من انواع رسم من رسوم الشريعة ، امتنع ان يكون بارتفاعه رسم الدفن الذي يجوز ان يكون بدله غيره يبطل رسوم الشرع كله ، واذا امتنع الامر في ذلك ثبت الشرع لآدم عليه السلام .

الفصل التاسع من الباب التاسع

قال صاحب النصرة :

ان آدم عليه السلام لم يكن صاحب شريعة ، لانه لو كان صاحب شريعة لكان امر الله تعالى للملائكة بسجودهم اياه بواسطته .

ونقول .

قد اوجب صاحب النصرة بقوله ذلك ان آدم عليه السلام صاحب شريعة وذلك ان امر الله تعالى للملائكة بالسجود ، وان كان في الظاهر لا من جهة آدم عليه السلام ، لم يكن الا بواسطته ، بدليل ان الامر بالسجود له محال ، او هو غير مصطفى ، وكان الأمر بالسجود له غير محال وهو مصطفى ، وقد ثبت انه مصطفى ، بقول الله تعالى : (ان الله اصطفى آدم ونوحا) الآية : واذا كان مصطفى فمن المحال ان يأمر الله من هو دون المصطفى الا بواسطة المصطفى ، فأمر الله للملائكة بالسجود لآدم لم يكن الا بواسطته ، واذا كان بواسطته فالشريعة له ثابتة بقوله .

الفصل العاشر من الباب التاسع

ثم ان امر الله بالسجود لآدم عليه السلام بقوله اسجدوا لآدم ، كأمره لبني اسرائيل بقوله : (يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت

عليكم [١] واوفوا بعهدي اوف بعهدكم وإياي فارهبون وآمنوا بما انزلت مصدقاً لما معكم ولا تكونوا اول كافرٍ ولا تشتروا بآياتي ثمناً قليلاً وإياي فاتقون ، ولا تلبثوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وانتم تعلمون وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين) الذي هو وان كان في الظاهر على صيغة لا تدل على انه واسطة ، فبواسطة محمد وصوله اليهم ، ولو جاز ان يقال ان محمداً لا شريعة له لاجل (تعري [٢] الآية) بذكر امر الله تعالى لبني اسرائيل مما يدل على ان الامر بواسطته اذ اضيفت الآيتين في باب كونها غير دالتين على واسطة اصيلة واحدة ، وهذا من المحال فان امر الله تعالى لبني اسرائيل وان كان في الظاهر خالياً من ذكر [٣] واسطة فلم تكن الا بواسطة محمد ، واذا كان محالاً فآدم صاحب الشريعة والشريعة ثابتة له .

الفصل الحادي عشر من الباب التاسع

قال صاحب النصرة :

والملائكة ليسوا مكلفين ولا واجب عليهم استعمال الشريعة لأنهم لا يعصون الله طرفة عين ، بل يسبحون بحمد ربهم ، ويفعلون ما يؤمرون .

ونقول :

ان الملائكة الذين كلفوا لو لم يكونوا ممن يكلفون لما كلفهم تعالى بالسجود لآدم ، ولا امرهم به بقوله اسجدوا لآم ، وان الملائكة الذين ليسو مكلفين هم الذين لم يكونوا في دار الجسم قط ، ولا كانوا قائمين بالقوة قط ، فخرجوا الى الفعل وهم الجدود في دار الازل وانما المراد

---

(١) في نسخة (أ) وردت علي .
(٢) سقطت في نسخة (أ) .
(٣) سقطت في نسخة (أ) .

بالملائكة المكلفين الملأ الذين كانوا في دار الطبيعة ، وملكوا الفضائل التي بها تشابه من في دار الأزل من الملائكة الابداعية والانبعاثية على ما بيناه فيما تقدم اذ لا يتقدم الا من في دار الابداع والانبعاث ، وأما السجود ، وامثال السجود ، من رسوم العبادات والاعمال ، التي لا توجد الا في عالم الطبيعة ، والمكلفون انما كلفوا اقامة العبادتين لينالوا بهما من الزيادة وبركات السعادة ما يعلي الله جدهم به ، وينالوا تمامية تكسبهم التأزل والبقاء ، ولذلك كان تكليف الملائكة ودعاءهم الى العمل .

الفصل الثاني عشر من الباب التاسع

قال صاحب النصرة :

قال : ولو كان سجود الملائكة لآدم شريعة لهم لكان آدم يقول : ان الله يأمركم ان تسجدوا وتطيعوني ، وكان يجاهد من خالفه في امر الله كما كان من جميع النطقاء .

ونقول :

ان لصاحب الاصلاح ان يقول : ليس لأجل ان آدم لم يقل ان الله يأمركم ان تسجدوا لي وتطيعوني فيجب ان لا يكون السجود من رسوم الشريعة ، فان النبي ﷺ وعلى آله لم يقل لبني اسرائيل ان الله يأمركم ان تقيموا الصلاة ، وتؤتوا الزكاة لي ، ولم يكن بدليل على ان الصلاة والزكاة وجميع ما امرهم به ليس من رسوم الشريعة ، ثم لو كانت الشرائع ثبتت بكون شارعها مجاهداً لكان عيسى عليه السلام لا شريعة له ، اذ لم يجاهد وهذا لا يصح .

الفصل الثالث عشر من الباب التاسع

قال صاحب النصرة :

وايضاً فان الله تعالى لم يذكر في القرآن انه كان لآدم عليه السلام قوم واتباع ، ولا ذكر ارساله كما ذكر غيره ، فقال (انا ارسلنا نوحاً) ولم يذكر في جملة الشريعة بقوله : (شرع لكم من الدين ما اوصى به نوحاً والذي اوحينا اليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا) [1] الآية :

ان صاحب النصرة ما انصف في احتجاجه ، ولا تأمل قول صاحب الإصلاح في كتابه ، أما آدم فهو مذكور في القرآن ، وأتباعه وقومه الملائكة المأمورون بالسجود له الذين تعلموا منه الأسماء على ما امر الله تعالى به بقوله تعالى : [يا آدم انبئهم بأسمائهم] وأما ذكر ارساله فلا يكون ارسال اعظم من ارساله ، لأن ارسال الرسل انما وجب لأن يكونوا خلفاء الله في ارضه بكون الله تعالى ممتنعاً عن الادراك وقد نص الله تعالى في كتابه بأنه جعله خليفة في الارض يرجع اهلها اليه فيما يحتاجون اليه من امر اديانهم ، وما كونه غير مذكور في جملة من بين اسم من شرع الشريعة في الآية ، فقد قال صاحب الاصلاح : انه لما لم يكن من اولي العزم لم يذكر معهم لأنه لم يكن صاحب عزيمة وانه ان جاز ان يكون ان يخرج آدم من جملة اصحاب [2] الشرائع لأجل ان اسمه غير مذكور مع الخمسة عليهم السلام جاز ايضاً لكونه غير مذكور في جملة الذين كان يوحى اليهم ، بقوله تعالى (انا أوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبين من بعده واوحينا الى ابراهيم واسماعيل واسحاق ويعقوب والاسباط وعيسى وأيوب ويونس وهرون وسليمان) الآية ان يخرج من جملتهم ، وذلك محال والقول قول صاحب الاصلاح من دونه .

---

(١) سقطت بنسخة (ا) .
(٢) سقطت في نسخة (ا) .

الفصل الرابع عشر من الباب التاسع

قال صاحب النصرة :

وايضاً فانه ينبغي لنا ان نعرف علة كون الشريعة ، حتى يصح لنا ان نقول ان آدم عليه السلام لم تكن له شريعة .

فنقول :

ان العلة في وجوب الشريعة اهمال الحدود ، وتعطيلها ، ومتابعة الخلق الضد ، وادعاؤهم له ما لم يجعله الله فيه ، وهذا المعنى لم يكن ولم يظهر على رأس آدم ، اذ ان العالم الذين كانوا قبله ، واهله كانوا جارين على الحدود ، ولم يخالف احدهم حدا واحدا كما اخبروهم عن انفسهم اذ قالوا : (اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) الآية : فلم يجب على آدم اقامة الشريعة هذا قوله .

ونقول :

ان العلة في وجوب وجود الشريعة غير ما ذهب اليه صاحب النصرة بقوله اهمال الحدود ، وتعطيلها ، ومتابعة الخلق للضد ، فان ذلك لا يوجب شريعة ، ولا يثبتها الا اننا ننوب فنقول : اما العلة في وجوب وجود الشريعة التي هي رسوم الاعمال ، وقد بيناها في كتابنا المعروف (بالمصابيح في الامامة) واقربها حاجة الناس اولا على طبقاتهم في بقائهم الى ما يتحرسون به من الهلاك من الرسوم التي بها تحقن الدماء وتتحصن [1] الفروج ، والاموال ، وبها تقتدي في الامور الضرورية التي تحدث فيما بينهم ، ولولا وجودها لوقفت امورهم ، ولكان يهلك بعضهم بعض ، يقصد القوي من دونه في القوة لغضبه على ما يملكه من مال ، وغيره ، واتقاد نيران الفتن بينهم ثم لامتناع الامر في حكمة الصانع تعالى ان يعدم خلقه ما يحرسهم به من الهلاك ثابتاً ، فالرسوم التي هي الشريعة اذاً وجودها ضروري .

---

١ ــ في نسخة (أ) جاءت (وتتحفظ)

ثم نقول :

انما صار وجودها اعني رسوم الشرائع وجوداً ضروريا ، لان الانفس التي للبشر لا يفتر كل منهما لمن فعلها (التي يختص بها فيحدث [1] من تلك الافعال) ما لا يستغنى فيه عن رسوم تحرس الجماعة بها بالاعتصام بوثائقها ، ويأمن معها بعضهم بعض واذا كانت الرسوم وجودها ضروريا .

فنقول :

ان منها ما وجودها في كل زمان ووقت ضروري ، ومنها ما ليس ضروري ، وقد يوجد في وقت ولا يوجد في آخر (وقت) [2] ويزيد وينقص فأما ما وجوده ضروري ، فالتقرب الى الله تعالى ورسم القوى والقصاص في الانفس والاشخاص ، ورسم النكاح ، وقسمة الاموال مثل المواريث وغيرها ، ورسم تغيب الموتى ، ورسم استخلاص الحقوق ، واعادتها الى اربابها ، وذلك ان للبشر انفساً ثلاثة : الناطقة التي لها التميز والفكر ، وهي تعرف ان لها خالقاً ، وتخضع بالطبع له ، وعن ذلك تتقرب اليه ، وفي تقربها تضطر الى رسوم بها تقتضي اربها ، كثرت تلـــك الرسوم أم قلـّت ، والحسية التي له فبالغضبية منها تغضب ، وتحب الغلبة ، والقهر والانتقام ، والظلم ، وتقتل ، وتجور ، فتضطر الى رسوم بها يندفع بأس [3] بعضهم عن بعض ، ويؤخذ من الظالم المعتدي حق المظلوم ، اما في الانفس بالقوة واما في الجسد بالقصاص ، واما ما يجري مجرى الدية ، وبالشهوانية منها تطلب الملاذ والنكاح ضرورة ، فتضطر الى رسوم تزيل الاعتصام بها غائلة الغيرة فيا بينهم التي تؤذيهم الى القتل ، فهذه النفس تطلب ان

١ — سقطت الجملة بتمامها في نسخة (أ) .

٢ — سقطت في نسخة (أ)

(٣) سقطت في نسخة (أ)

تكون الاموال كلها لها من اي وجه كانت ضرورة ، فتضطر الى رسوم يأمن بها بعضهم بعضاً من غش ومكر وخديعة ، يؤديهم الى المغالبة والمقاتلة، وهذه الانفس بحرصها تتحرك في طلب المعاش، والمعاملات ضرورة ، فتضطر مع كون الغدر والمكر في الطباع الى رسوم يجري المدعي والمنكر عليها في استخلاص الحق لاهله ، والموت ضروري بينهم ولا بد لهم من تغييب شخص الميت من بينهم اما بالدفن ، والاحراق ، والطرح في الا ودية ، او غير ذلك والا عاد بالضرر عليهم فيضطر الى اعتماد احد هذه الافعال فهذه ستة ابواب تجري مجرى الاجناس ، وتقع تحتها انواع ضروري وجودها بين البشر ابداً ، واما ما ليس بضروري ويوجد تارة زائداً واخرى ناقصاً ، فهي الرسوم في عبادة الله تعالى ، والتقرب اليه في معرفة حدوده ، التي بها تنال التامية ، ويقع ذلك تحت جنس التقرب الى الله ، وهذه الرسوم كلها من الشريعة ، ولا بد من واضع لها اولاً ، ومرسم اياها بين البشر في بدء وجودها ، واذا كانت هذه الرسوم وجودها بوجود البشر ، وكان آدم عليه السلام من البشر ، وملائكته ، فالشريعة ثابتة له .

الفصل السادس عشر من الباب التاسع

واما من كان قبل آدم فحكمه حكم من يكون في آخر الدور السابع مثلاً بمثل وهو لم يخلو من الرسوم الضرورية وجودها ، التي ذكرناها ، وانما كان خلواً من الرسوم التي تقع تحت جنس العبادة في التقرب الى الله تعالى ، التي قلنا انها قد تزيد مرة وتنقص اخرى ، وبها تكتسب الكمال الثاني ، فبعث الله تعالى آدم عليه السلام ليعلمهم وغيرهم مالم يكونوا يعلمون ، ويكسبهم التامية اذا كانوا ناقصين ، وان كانوا عن الغير بالفضل متميزين وقاصرين عن درجة الكمال ، بتركهم العمل في العبادة فشرع ، وقنن ، ودعا الى العبادتين علماً وعملا ، فمنهم من اتبع واطاع،

ومنهم من امتنع والتوى عليه على الستة السابقة في ابتداء الادوار ، فعلى هذا كان امر اولئك .

الفصل السابع عشر من الباب التاسع

قال صاحب النصرة .

وانما وجب على نوح عليه السلام اقامتها يعني الشريعة ، اذا كان قبل دوره ادواراً على مخالفة الحدود ، واتباعهم الاضداد ، مثل الود ، والسواع ، ويغوث وغيرهم . فوجب على نوح عليه السلام اقامتها ، ليهلك من هلك عن بينة ، ويحيى من يحيى عن بينة .

ونقول :

قوله ذلك لا يقتضي ان يكون آدم لا شريعة له ، بل يوجب ان يكون له رسوم وشريعة ، وذلك انه قد اوجب ان دوراً دار على مخالفة الحدود واتباعهم الاضداد ، والمخالفة انما تقع للمتبوع من التابع ، بتركه امره ، ورسمه ، فثبوت المخالفة بقوله صارت الرسوم التي هي الشريعة ، وبها وقعت المخالفة ثابتة لآدم عليه السلام ، اذن فالشريعة له ثابتة .

الفصل الثامن عشر من الباب التاسع

قال صاحب الاصلاح :

وقد روي ان اللّه عز وجل أمر آدم عليه السلام ان يضرب خيمة انزلها من الجنة ويجعلها قبلته وقبلة ولده ، ثم بنى شيث بعده مكان الشريعة وأحكمها وجمع فيها التنزيل والتأويل وأقام فروعها واصولها ومحكم فروضها .

ونقول :

ان قول صاحب الاصلاح ثابت اذ ان لآدم شريعة ورسوم كما لغيره من النطقاء .

الفصل التاسع عشر من الباب التاسع

قول صاحب النصرة :

ان في تركيب العالم ونظمه في باب الدلالة على التوحيد ، غنىً عن وضع الأعمال والأوضاع ، وان وضع الأعمال والاشارات قد ازال كثيراً من الخلق عن التوحيد وأوقعهم في التشبيه ، وهذا محال جداً ، وذلك ان تركيب العالم ، ونظم وعجائب حكمته ، وما في تركيب عالم الأجسام ، وتأليف الابدان ، ومزاوجة الطبائع المتضادة ، في الأجسام المتباينة ، والأشخاص المقدرة في باب الدلالة على التوحيد ، غنىً عن وضع افعال ، وأعمال متشابهة ، وأوضاع مختلفة تدل على معان متفقة ، وعن امثال ممثلة على ممثول قائم ، ودلائل قائمة على مدلول واضح ، وما في هذه الدلائل ، والأعمال المتناقضة من طريق الظاهر ، وما في هذه الأمثال المضروبة لاقامة حدود معلومة ، دليل على نفس المتوحد اذ الأفعال المحكمة المتقنة العجيبة من العالم ، والأنفس تغني عن الأعمال والاشارات ، بل كثير من هذه الاشارات والأعمال والالفاظ الظاهرة ازالت اكثر الخلق عن التوحيد ، وأوقعتهم في التشبيه الذي لا يليق بأدنى مخلوق من مخلوقاته ، محصول قوله ذلك ان في تركيب العالم ونظمه في باب الدلالة على التوحيد ، غنىً عن وضع الأعمال والأوضاع ، وان وضع الأعمال والاشارات قد ازال كثيراً من الخلق عن التوحيد ، وأوقعهم في التشبيه .

فنقول :

ان قوله ذلك يوجب ارسال الرسل وهذا فضل لا يحتاج اليهم ، وذلك ان

العالم اذا كان محكماً متقنـــاً دالاً على التوحيد ، وكان ارسال الرسل عليهم السلام [١] للدعوة ، والدلالة على التوحيد فارسالهم مع وجود دليل هو ان غيرهم قائم بما لأجله ارسالهم فضل لا يحتاج اليه ، ولست ادري كيف ذهب عليه ذلك ، مـــع وضوح الأمر بان يكون العالم محكماً متقناً ليس بكاف في باب الدلالة على التوحيد ؟ ان لم يكن موجوداً من يعلمه ويبينه ، وانما ينتفع بمعرفة تركيب العـــالم ، ونظمه ، وترتيب موجودات من ارتفعت منزلته في العلم من جهة تعليم الحدود اياه كيفية الأعمال ، والاشارات التي يجمعها التنزيل ، والشريعة ، فيتفكر ، ويستنبط ، ويستدل منه على ما يريده من معرفة حدود الله تعالى ، وآياته المفترض على البشر علمها ، بقول الله تعالى : [حتى اذا جاءوا قال اكذبتم بآياتي ولم تحيطوا بهـا علماً] امّا اذا كنتم تعلمون وهي السابقات في الوجود من الجواهر الشريفة التي هي الملائكة المقربون ، وكذلك من الأمر اذا احتيج الى الأعمال ، والاشارات ، والتنبيه ، والتعليم الذي ليس كل من علم وعمل وتنبه امكنه ان يستدل من الموجودات حقيقـة الاستدلال ، فكيف اذا لم يعلم ؟ وفي الجملة فالقول المؤدي الى تعطيل مراتب الحدود قول ليس من اعتقادنا ، ولا من مذهب موالينا صلى الله عليهم وسلم ، ولعل هذا القول انمـا اثبته الاضداد في الكتاب ، ليكون منسوباً الى صاحب الكتاب والله أعلم .

الفصل العشرون من الباب التاسع

ثم ان الأعمال ليس موضوعها للتوحيد فقط ، بل لتقويم النفس في العبادة وللتشبيه بالملأ الأعلى ، واكتسابهـــا بالرياضة للاخلاق الشريفة ، والعادات الكريمة التي بها تتهيأ للاتحاد بما فوقها ، ولاخراجها من رزالة

(١) سقطت في نسخة (أ) .

القوة ، التي انقاذ شرف العقل بالتوفر على فروضها ، والعكوف على معالمها ، فلولا الأعمــال والمناسك في الملة ، وما فيها من تمامية الأنفس بالمواظبة عليها ، والأخذ بها ، لهلكت الأنفس ، ولذلك لم يرد الله تعالى على الملائكة حين قدروا ان ما هم عليه من العبـــادة كاف في باب القربة الى الله تعالى ، والتمامية لهم ، وانهم غير محتاجين بما هم عليه الى خليفة يعلمهم شيئاً يأمرهم بالعمل ، بقوله : [اني أعلم ما لا تعلمون] وانما قال الله تعالى ذلك ، لان الأكوان لمـّا كانت من تقديره تعالى ، وحكمته ان تكون بـــين القوة والفعل مترددة ، فتارة تكون بالقوة قائمة ، وتارة تكون بالفعل قائمة ، وكان الشيء لذلك عند انتهــائه فيما له ان ينتهي اليه من القوة والفعل يرجع قهقرياً ، اذا كان بالقوة الى الفعل ، واذا كان بالفعل الى القوة ، مثل الحار الذي اذا انتهى من الحرارة بطنت الحرارة ، وظهرت البرودة ، ومثل الذائب من الاجسام وغيره ، وكذلك البارد اذا انتهى من البرودة بطنت البرودة ، وظهرت الحرارة ، ومثل الثلج ، ومثل المنعقد المجتمعة اجزاءه من الجبال اذا تناهى فيما له انعقد ، وهي اليبوسة ، وظهر الانحلال في اجزاءه فيتفرق فيعود رملاً ، وغير ذلك من الموجودات في دار الطبيعة ، وكان العلم والجهل في عالم الكون والفساد ، كذلك تارة يكون الجهل بالفعل قائماً ، والعلم بالقوة ، بمعنى ان الجهل يكون عاماً بوجود اهله ، والجهل [٢] مفقوداً بقلة اهله ، وكان الوقت وقت استيلاء الجهل ، وبلوغه نهايته بالفعل ، واستبطان العلم ، وبلوغه غاية نهايته بالقوة باندراس اثار المعلمين ، وتعطل مراسم الشرائع والأعمال بتطاول المدة ، وتصرم الأزمـــان ، اعني بالشرائع ما ليس بضروري وجوده من الرسوم والمناسك ، وكان اعني الملأ المتسمين بالملائكة في انفسهم اخياراً ، وفضلائهم حملة العلم في ذلك الزمان ، ومن يعبد الله على حرف ، فقد رووا انما هم عليه كاف في باب العبادة ، والتمامية ، وكان

٢ ـ في نسخة (ب) . جاءت (والعلم)

الأمر بخلاف ما قدروه ، إذا كانوا محتاجين في التمامية الى معرفة الحدود السابقين في الوجود ، الذين هم في دار الابداع والانبعاث الاول ، ومعرفة المتأخرين في الوجود مثل الانبعاث الثاني ، والى العمل بما يكسبهم التمامية ، ولمّا علموا ان زمانهم زمان تمامية دور الجهل ، ولا انهم في دور العلم ، ودور العمل ، علم تعالى ان تركهم على ما هم عليه مع بلوغ الجهل غايته كون الزمان زمان ابتداء العلم بالظهور ، مما ينافي الحكمة فقال عز وجل : انني اعلم من انتهاء [1] الجهل في العالم الى غايته في الفعل ، وتمام دوره ، وظهوره ، ومن بلوغ العلم في العالم الى غايته في القوة ، وعودة التوبة اليه في الظهور ، وقيام الحاجة في ظهوره بالفعل ، الى اقامة المعلمين ، والهادين ، ما لا تعلمون ، فأرسل الله آدم عليه السلام بان جعله خليفة له ليظهر العلم ، ويكسبهم التمامية بالفعل ، ويدلهم على معرفة الحدود ، ويعلمهم ما لا يكونوا يعلمون ، وكان ابتداء الأمر في خروج العلم من القوة الى الفعل ، بوجود اهله من ايامه عليه السلام وانتهائه يمتد الى القائم سلام الله عليه ، وكذلك يقال ان القائم عليه السلام اذا ظهر ، صار العلم بالفعل ، يعني انه يعم ، ويكثر اهله ، ويستبطن الجهل ، بمعنى يقل اهله ، وينقطع أصله ، وما يقال رواية : ان كنوز الارض تظهر في ايامه ، وتقذفها الى ظاهرها ، هو اشارة القائم الى قيام العلم بالفعل ، فيظهر جميع ما اودع بطون الكتب المنزلة ، والرموز المعقدة ، واذا كانت الملائكة مع وجود السماوات ، وحسن نظمها ، واتقان تركيب موجودات العالم ، لم يكونوا يعلمون ، ولا كانت لهم تمامية ، ولا استدلال منها ، إلا بما علّمهم آدم عليه السلام ، ودعاهم اليه من العمل ، كان ما ذكره صاحب النصرة غير مستقصى ، وكانت الاعمال ، والاشارات ، والأمثال غير مستغنى عنها ، في باب الاستدلال

---

(١) في نسخة (أ) جاءت (اشباه) .

منها على التوحيد ، والسياسة ، وتقويم النفس ، ورياضتهـــا في معرفة الحدود ، واخراجها الى الفعل[1] ، واذا كان ذلك كذلك ، فآدم صاحب شريعة ورسوم دعا اليها ، ودلّ على حدود الله وتوحيده .

الفصل الحادي والعشرون من الباب التاسع

قال صاحب النصرة :

ايقول صاحب هذه المقالة ان الخلق في الدور العظيم لم يعرفوا حيث لم تكن فيما بينهم شريعة ظاهرة متشـــابهة ؟ او يقول ان القائم عليه السلام في رفع الشرائع الممثلة يبطل معرفة التوحيد ، ويخرج الناس الى القول بالتعطيل ؟ فاذا كان الخلق لم يجهلوا التوحيد ، ولا في دور القائم ايضاً يجهلونه ، مع رفع الشرائـــع ، كان جائزاً ان يكون آدم عليه السلام دعا الناس الى التوحيد[2] بغير اشارات ، وضرب امثال هـــذا بقوله .

ونقول :

قد تقدم من كلامنا على العلم والجهل وكون احدهما تارة بالقوة ، وتارة بالفعل ، مما ينطوي فيه شرح الحال ، فيما كان عليه الخلق في الدور العظيم ، وكونهم في نهاية الجهل على مقتضى قول صاحب النصرة ، تصير دعوة آدم عليه السلام ، وكونه معلماً لتابعيه معالم التوحيد ، فضلاً ، لم يكن يحتاج اليـــه ، وذلك انه اوجب ان القوم كانوا عارفين بالتوحيد (واذا كانوا عارفين[3] بالتوحيـــد) لم تكن دعوة آدم اياهم الى الشيء الذي كانوا يعرفونه الا فضلاً لا يحتاج اليه ، وذلك من المحال ، فان

(١) جاءت (بالفعل) في نسخة (ب)..

(٢) سقطت بنسخة (ب) .

(٣) سقطت الجملة بتمامها في نسخة (ا)

القوم لم يكونوا محتاجين الى ما به تمامية انفسهم ، ولما ارسل الله تعالى آدم اليهم ، ولا جعله خليفة له فيهم ، ولا اصطفاه من بينهم ، ولا اوجب له عليهم طاعة ، ولا رجوعاً اليه فيما لم يكونوا يعلمون ، وانما كان قول الملاء المتسمين الملائكة ، (ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) تقديراً منهم انهم بالغون في التسبيح ، والتقديس ، والتوحيد ، وان ما هم فيه كاف في باب العبادة ، ومعرفة الحدود ، فعلم الله تعالى من امرهم ما اوجبت رحمته اصطفاء آدم من بينهم ، وارساله اليهم بأن يجعله خليفة في تعليمهم ، ليدعوهم الى ما به تماميتهم من العمل ، والعلم جميعاً ، المؤدي الى معرفة الحدود التي يصح فيها التوحيد ، ولذلك قال : « اني اعلم ما لا تعلمون » ، لانه تعالى علم انهم ناقصون ، وان الجهل قد انتهى في الفعل ، وان العمل قد آن ان يبدأ في الظهور ، وهم لم يعلموا ذلك فوجب في الحكمة اقامة رسم التعليم الذي هو سبب انبساط العلم ، وكثرة اهله ، فاصطفى الله آدم فشرع ، وعلّم كما قال الله تعالى : « وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم قال يا آدم انبئهم باسمائهم فلمّا انبأهم باسمائهم قال : الم اقل لكم اني اعلم غيب السماوات والارض » الآية . فالقوم كانوا اغير عالمين ، ولكونهم كذلك جاءهم آدم معلماً لهم .

الفصل الثاني والعشرون من الباب التاسع

ونقول :

وأمّا قوله وايجابه ان الخلق لم يكونوا اولاً في دور القائم (صلعم) يجهلون التوحيد . لو لم يكونوا جاهلين لم يمكنهم استنباطه الا من جهة المؤيدين ، مما فيه تمامية ذواتهم ، وصورهم ، لما اصطفى من

بينهم آدم فيكون خليفة الله تعالى في تعليمهم ما فيه مصالحهم عاجلاً وآجلاً ، ومحال ان يتصور في اولئك هذا التصور واعطاءهم منزلة ، تكون لهم ، وقوله ولا في دور القائم يجهلون ، فان كان مراده ما عليه صورة الدعوة من كون دور القائم (صلعم) قبل ظهوره ، وقبل وجوده من عالم الطبيعة حين يكون محفوظاً بخلفائه ودعاته بعد تمامية دور محمد المصطفى (صلعم) وآله الى وقته ، وظهور آياته في العالم ، فهو صدق فان العلم حينئذ قد استعلى منارة ظهوره بكثرة العلماء وهو الوقت الذي قال الله تعالى : (يوم يجعل الولدان شيباً) وان كان مراده بقوله في دور القائم لا يجهلون بعد القائم (صلعم) الذي هو صاحب الدور السابع ، وفصل الخطاب ، وتمايز اهل الجنة من اهل النار ، واغلاق باب التعليم ، والتوبة فلا تصح ، لأنهم لا يبقون عالمين ، ولا يكونوا من اهل العلم اذ ذلك الزمان زمان المياه ان تفيض فتبطن ، وزمان اليبوسة والقشف ان يستولي فيظهر ، وكلام صاحب النصرة في ذلك غير مستقصى .

الفصل الثالث والعشرون من الباب التاسع

وفي الجملة فان صاحب النصرة انما أورد هذه الأقاويل والاستشهادات نصرة لصاحب المحصول في دفعه لشريعة آدم ، ولا يخلو آدم في دعائه اياهم ، وكونه نبياً معلماً هادياً ان يكون إما انه دعاهم بالترغيب في الجنة وجوار رب العالمين ، أو دعاهم بالترهيب في الجحيم والبعد عن رحمة أحسن الخالقين ، أو بهما جميعاً ، فان كان دعاهم بالترغيب [1] فلا يكون الترغيب مع كون المرغب فيه غير محسوس إلا بضرب

(١) سقطت الجملة بتمامها في النسخة (أ)

الأمثال والاخبـــار عنه بما يعرف من المحسوسات من انواع اللذات والنعم [1] والمواضع الطيبة من مساكن ، وبساتين ، وأنهار ، وأشجار ليقع عندهم تصوره ، وذلك صيغة الكلام الذي يقتضي التأويل ، وإن دعاهم بالترهيب فلذلك قوله لا يكون إلا بضرب الأمثال لهم مما يرهب منه لعالم الحس لتصوره ، ويجري في التأويل عنه مجرى غيره مما تقدم ، وان كان دعا بهما جميعاً ، فكلامه لم يخل من ظاهر معمول به ، فيقتضي تأويلا ، واذا كان ذلك كذلك كانت الأقسام الثلاثة موجبة لظاهرة ثابتة لآدم ، يتعقبها تأويل ، فآدم اذاً صاحب شريعة ورسوم ظاهرة .

الفصل الرابع والعشرون من الباب التاسع

ثم نقول :

لا يخلو آدم عليه السلام ان يكون إمّا دعا أهل زمانه الى طاعة الله تعالى ، وطاعته بالحكمة ، أو بغير الحكمة ، فليس ينبيء ، وذلك محال ، واعتقاده خروج من الدين ، وإن كان دعاهم بالحكمة ، والحكمة تقتضي العلم ، والعمل جميعاً ، فآدم اذاً صاحب شريعة تجمع العلم والعمل اللذين هما عبادة الله ، وبهما ينال الكمال ، والارتقاء الى منازل الكرامة .

الفصل الخامس والعشرون من الباب التاسع

وأمّا القائم عليه السلام وقوله : انه يرفع الشرائع .

فنقول :

ان اعتقاد ذلك سقيم ، فليس تقدير وجوده من عالم الطبيعة منبعثاً من طريق الانبعاث الثاني ، لانه لا يبطل شيئاً مما يتعلق بعبادة الله تعالى ، بل يكون ختاماً لادوار سلفت ، وتمامية لامر تم بمكانه ، فيزيل الحدود عن مراتبها ، بوقوع الاستفتاء في التعليم عنهـــا ، واستتمام الامر في

(١) سقطت في نسخة (أ) .

الخلق الجديد الذي قال الله تعالى : بل هم ليس من خلق جديد ، فلا يقيم بعد امضائه حكم في انفس أحداً يجري منه مجرى الاسس من أصحاب الأدوار الخالية ، ولذلك قال الله تعالى مبيناً صاحب القيامة : [واذا السماء انفطرت [1] واذا الكواكب انتشرت [2]] وقال : [اذا الشمس كورت واذا النجوم انكدرت واذا الجبال سيرت واذا العشار عطلت] وهذه الأمثال كلها مضروبة على الحدود ، والدعوات في زوالها عن مراتبها لا على الشرائع ، ورسوم الأعمال التي على مضي الزمان تدرس معالمها بعدم المعلمين ، إلا ما كان ضرورياً وجوده على ما ذكرناه فيما تقدم ، وذلك الزمان الذي يظهر هذا الفعل فيه من اغلاق باب التعليم ، وتعطيل الدعوات من جهة صاحب القيامة الكبرى ، هو ابتداء عود العلم الى القوة ، فيبطن ، وابتداء الجهل بالزيادة ، وقيامه بالفعل ، فظهور الاشارات بذلك تكفي الكافي البالغ ، جعلنا الله وجماعة المؤمنين من أهل الخيرات الالهية ، باتباع اولياءه ، وحشرنا مع محمد وعلي والأئمة الطاهرين (صلى الله عليهم اجمعين) انوار صفائه ، بمنه ، ورحمته .

الفصل السادس والعشرون من الباب التاسع

قال صاحب النصرة :

وكل من قال ان التوحيد [3] لا يدرك إلا بالاشارات والأعمال ، فقد حكم ان العقل الاول ، والنفس ، والملائكة ، والجد ، والفتح ، والخيال ، لم يعرفوا التوحيد حيث لم يكن لهم او فيما بينهم من الاشارات والأعمال .

ونقول :

ان الذي يقول ذلك فمراده لا العقل الاول ، ولا الحدود العالية ،

---

(١) في نسخة (ب) جاءت (انشقت) .
(٢) في نسخة (ب) جاءت (انتثرت) .
(٣) سقطت الجملة بتمامها في نسخة (أ) .

بل العقول التي في عالم الجسم ، وهي الانبعاث الثاني اذ كان نيلهـــا التامية بتعليم[1] وتكليف ، ومعرفة ، واشارات ، وأعمـــال ، وقيام باكتساب ، والعقل الأول ، والحدود المتعـالية المفارقة للاجسام لم تنل التامية بشيء من ذلك ، بل نالت كمالات من أول وجودهـا ابداعاً ، وانبعاثاً ، ولا يجوز ان يجري حكم هذا القول[2] على ذلك ، وما اورده صاحب النصرة في معنى الانجم السبعة ، وثبوتها ، ورجوعها ، واستقامتها ، والأيام الستة التي خلق الله فيها السماوات والأرض ، وما بينهما ، واما ما ذكر من العزيمة فما ترك صاحب الاصلاح شيئـــاً لم يورده من تأويل ذلك ومعانيه ، وفيه كفاية عن التعريب في التأويل الذي لا يكاد يوازن[3] ولا يطابق .

الفصل السابع والعشرون من الباب التاسع

قال صاحب الاصلاح :

لم يوجب الخط الواحد العرضة إلا بظهور الخط الثاني ، لان الخط يدل على الناطق ، والعرضة تـدل على الشريعة ، ولا يجب ظهور صورة الشيء إلا بعد تاميته ، فكما ان العرضة ظهرت بعد الخط الثاني ، كذلك لم تتم شريعة الاول إلا بظهور الناطق الثاني ، فلما ظهر الناطق الثاني ، تمت شريعة الاول ، فظهرت صورتها بالكمال ، وكذلك تتم العرضات الست بالخطوط السبعة ، لانه لا شريعة قبل اول النطقاء ، ولا شريعة عند ظهور السابع ، وانما الشرائع الستة من النطقاء الذين سابعهم القائم ، وانك اذا خططت سبعة خطوط ، ظهرت من بينها ست عرضات على هذه الامثال ، واحد ، اثنين ، ثلاثة ، اربعة ، خمسة ، ستة ، ولو كان القياس على ذلـك

(١) سقطت في نسخة (أ) .
(٢) في نسخة (ب) جاءت العقول .
(٣) في نسخة (ب) جاءت (يتوازن) .

القول ان اول النطقاء ليست له شريعة ، لوجب ان تظهر خمس عرضات بين سبعة خطوط ، فلما ظهر من بين سبعة خطوط ، ست عرضـات ، صارت الخطوط السبعة على اصحاب الادوار السبعة ، والعرضات الستة على الشرائع الست ، ووجبت لآدم الشريعة .

قال صاحب النصرة :

في باب العرضات الست بين الخطوط السبعة ، واستدلاله بالخطوط على الانبياء ، وبالعرضات على الشرائع الست ، فليس الأمر على ما ذكره، بل الخطوط السبعة على الحروف العلوية التي خط كل نبي حرف واحد منها ، والعرضات الست على ادوار الائمة بين آدم ونوح ، والائمة السبعة ، وبين نوح وابراهيم في الدور الثاني ، وبين ابراهيم وموسى في الدور الثالث ، وكذلك الى محمد (ﷺ) ولم يبق للائمة دور آخر بعد القائم سوى دور لواحقه وخلفاءه الذين يخلفونه في العالم ، ووقع بين ست عرضات خمسة خطوط ، على انه وقع بين ادوار الائمة خمسة نطقاء من اصحاب الشرائع ومثل ذلك :

آدم — نوح — ابراهيم — موسى — عيسى — محمد — القائم .

الائمة — الائمة — الائمة — الائمة — الائمة — الائمة — الائمة .

فكما لم يقع بعد القائم صلى الله علية وسلم ائمة ، لم تجب عليه اقامة الشريعة ، وكذلك لما لم يقع قبل آدم عليه السلام ائمة ، لم يجب عليه اقامة الشريعة ، واذا كانت الشريعة في اقامتها ان يتقدمها ائمة ، ويتأخرها ، كذلك ائمة نوح عليه السلام قد تقدمت دور ائمة آدم عليه السلام ، فتأخرت عن ائمة دوره ، فلذلك وجب عليه اقامة الشريعة ، وابراهيم كذلك ، وموسى ، وعيسى ، ومحمد (ﷺ) والقائم قد تقدمته ائمة دور محمد (ﷺ) ، ولم يتأخر عنه ائمة ، فلذلك لم يجب عليه اقامة الشريعة، كذلك آدم قد تأخرت عنه ائمة دوره ، ولم يتقدمه ائمة غيره ، فلذلك لم يجب اقامة الشريعة ، هذا قولها .

. ونقول :

ان قول صاحب الاصلاح مطابق لما دل عليه ، غير ان مـا قاله في جملة قوله ، فكما ان العرضة ظهرت بعد الخط الثاني ، كذلك لم تتم شريعة الاول الا بظهور الناطق الثاني ، وهذا قول سقيم ، وغـير مستقيم ، فان شريعة آدم هو بنفسه أساسها ، واقام اساسه لها ، ولو جاز ان شريعة آدم لم تتم الا بمجيء الناطق صاحب الدور الثاني ، لجاز ان يقـال ان شريعة محمد (ﷺ) ليست بتامة ، وانما تتم بمجيء القائم صاحب الدور السابع سلام الله عليه ، وذلك من محال القول ، فان الشريعة تامـــة لا تحتاج الى زيادة منها ، ولا الى نقصان منها ، ولو قال صاحب الاصـلاح ان الدور الاول الذي هو لآدم عليه السلام لم يـتم الا بظهور صاحب الدور الثاني الذي هو نوح عليه السلام ، وكذلـك الادوار لا يتم دور منها إلا بظهور ما يتلوه ، فجعل مكان قوله عن الشريعة الدور الاول ، لكان مطابقاً موازناً ، والله يغفر لنا وله برحمته .

الفصل الثامن والعشرون من الباب التاسع

واما صاحب النصرة (في الخط [1] والعرضة) وتأويله العرضات الست على الائمة فحسن على ان تكون الخطوط على النطقـاء لا على الحروف العلوية والعرضات على مدة امرهم في الدور لا على الائمة ، ثم لا تقتضي ذلك ان يكون آدم لا شريعة له ، بل يوجب الشريعة بوجود الائمة بعده ، وكون وجود الائمة لوجوب حفظ مقام الناطق وشريعته ، ورسومـه في امته ، ولولا ذلك لما وجبت طاعة امام بعد ناطق ، والخطوط الخمسة ، والعرضات الست ، فلصاحب الاصلاح ان يئولهـــا فيجعل الخطوط على اولي العزم الخمسة ، والعرضات على ادوار اصحاب الشرائع الست ، لان

(١) سقطت في نسخة (ب) .

الأولى في التأويل ان يكون الشيء مطابقاً موازناً اذا قيل فيكون محله في النفوس اجل .

وفي الجملة نقول :

ان الدور دوران ، دور كبير ، ودور صغير ، فالدور الكبير للنطقاء الذين يحفظ مكانهم الائمة بعدهم في امتهم ، والدور الصغير للأئمة المتمين الذين يختمون الاسابيع ، وان الخطوط اذا أُوّلت على اصحاب الادوار الكبار الذين هم النطقاء ، لم تكن العرضات إلاّ على مدة سياستهم امتهم من جهة الائمة بعدهم في دورهم الذي يختم بمجيء آخر مثله ، ومعلوم مقدارها ، واذا أُوّلت على اصحاب الادوار الصغار السبعة الذين هم الائمة المتمون في كل دور ، لم تكن العرضات الا على مدة امر الائمة في كل اسبوع ومتمميهم الذين يتم دورهم بسابعهم ، ومعلوم عددهم وعدد الائمة في كل دور ، وعدد اللواحق بحسب الموجودات من الاجسام العالية الموصوفة ، وسنذكر ذلك في غير هذا الكتاب باذن الله تعالى .

الفصل التاسع والعشرون من الباب التاسع

قال صاحب النصرة .

مئولاً قول الله تعالى « كما بدأكم تعودون » ، يعني كما كان ابتداء الأمر الذي لم يكن من جهة الحقائق لذلك يكون آخر الأمر .

ونقول :

ان هذا وان كان تأويلاً فالوجه فيه ان نقول ما يطابق بان قول الله تعالى ذلك اشارة الى ما يكون بعده القائم (صلعم) من عودة العلم بعد خروجه الى الفعل ، وكثرته الى القوة ، وقلته ومصير الناس كلهم بعده كما كانوا في زمن آدم ، وعودة الجهل بعد كونه في

القوة ، وقلته الى الفعل ، وكثرته لما فيه من الحكمة المقدرة ، وتبارك الله احسن الخالقين .

الفصل الثلاثون من الباب التاسع

قال صاحب النصرة :

وايضاً لو نظر صاحب الاصلاح الى ما في اسمه يعني آدم من الدلالة على انه لم تكن له شريعة ، لبان له ذلك ، وهو ان اسمه من ثلاثة احرف ، وهي الف ، ودال ، وميم ، وهي غير مركبة ومؤلفة بل كان كل حرف منها مبائن من الآخر ، دلالة واضحة على انه لم يكن صاحب تأليف الشريعة ، والانبياء الخمسة الذين كانوا بعده اسماء ، وهي مؤلفة مركبة مثل نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد (صلعم) دليل على ان كل واحد منهم كان صاحب شريعة ، وتنزيل هذا قوله .

ونقول :

ان كان كون حروف اسم آدم عليه السلام منفصلة توجب ان آدم لا شريعة له ، فكون هذه الحروف في ذواتها غير منفصلة يوجب ان يكون لها شريعة اذ الألف من الاسم مؤلف من الف ولام وفاء ، والميم منه مؤلف من ميم وباء وميم ، وكذلك الدال ، واذا كان الانفصال لا يوجب له شريعة ، كان الانفصال يوجب شريعة ، على ان الاستدلال بمثل ذلك من المحال فانه لا يصح لانه لو كان ذلك صحيحاً لوجب ان يكون القائم سلام الله عليه صاحب تأليف ، ويكون اسمه على ما اخبر به النبي (صلعم) محمدا ، ومحمد مركب من حروف اربعة ، ولمّا كان من المحال ان يكون صاحب شريعة ، وكان اسمه مركباً ، بطل ان يكون افتراق حروف اسم آدم دالاً على انه ليس بصاحب تأليف وشريعة كما بطل ان يكون اجتماع حروف اسم القائم (صلعم) الذي هو محمد

وكونه مركباً دالاً على انه صاحب شريعة ، واذا بطل ذلك فلا اعتبار بالاستدلال من هذا القبيل ، فالشريعة لآدم ثابتة والحمد لله رب العالمين .

الفصل الحادي والثلاثون من الباب التاسع

قال صاحب الاصلاح :

وأمّا القول بأن نوحا عليه السلام هو اول من اقام اساسه ، وضرب مثله بالسفينة فقد تقدم من القول في باب الاساسية ما فيه غنى .

ونقول :

انما خص نوح عليه السلام بالسفينة لانه اول اصحاب العزائم ، واول من قام بنسخ الشرائع ، والف شريعة جديدة ، فكانت شريعته بمنزلة السفينة ، والذي نسخه بمنزلة الطوفان ، لأنه اهلك به اهل الارض الا من اجابه الى شريعته ، فركب سفينته ، اي اقام طاعة اساسه ، ومعناه انه الّف شريعة في حياته ، فلما اكملها فوّض الأمر الى اساسه ، وامره باقامة الدعوة على شريعته ، وامر اللواحق بالاستماع اليه ، فلم ينالوا الجاري الا بواسطته ، فمن اطاع اساسه كان في السفينة ، ومن خالفه واقام على الشريعة الأولى غرق ، الا ترى انه وصف انه اغرق بالطوفان الذين عبدوا وداً ، وسواعاً ، ويغوث ، ويعوق ، ونسراً فقال : من خطيئاتهم اغرقوا ، فادخلوا النار .

قال صاحب النصرة ونقول :

اذا كانت منزلة السفينة كمنزلة الشريعة الظاهرة ، فقد نجا من تمسك بها من اهل الظاهر ، وبطلت الدعوة المستورة الحقيقية ، على ان الظاهر من كتاب الله تعالى هو غير ما ذهب اليه صاحب الاصلاح ، وكذلك ان الله تعالى وصف ابتداء امر نوح عليه السلام وارساله الى قومه ودعوته اياهم الى شريعته ، ثم امره بان يصنع الفلك ، لكن هذه

الصفة مشروعة في سورة هود ، ولو كانت السفينة هي الشريعة الظاهرة لكان الله امره اولاً ان يصنع الفلك ، لكن هذه القصة تتوقف على انه الّف الشريعة الظاهرة ، ودعا الخلق الى استعمالها ، ثم امره بأن يصنع الفلك يعني ان يقيم وصيه ، والدليل على ذلك قول الله تعالى : [واصنع الفلك] الى قوله : [وكلما مرّ عليه ملأ من قومه سخروا منه] يعني كلما اقام نوح عليه السلام وصيه فان اشراف قومه استهزأوا به ، وتعجبوا منه لانه هو المبتديء باقامة الوصي ، ولذلك سخروا منه هذا قولهما .

ونقول .

أمّا قول صاحب الاصلاح ، وتأويله السفينة على ظاهر الشريعة الجديد ، فلأجل ان من دخل تحت احكامها فقد صارت له بمنزلة السفينة فيتخلص من الذل والمهانة وانواع البلايا ، كما يتخلص داخل السفينة من الغرق ، ويحتمل هذا المعنى ، فأما صاحب النصرة وتأويله السفينة على الدعوة والوصي ، فلأجل ان من دخل الدعوة الهادية ، والتزم طاعة الاساس فقد أمن من الغرق في الضلال ، عن توحيد الله تعالى ، ومعرفة حدوده ، بكونها معلمة له مقام الهواية ، فالتأويلان صحيحان بذلك في امر الدنيا ، وهذا في امر الاخرة ولا ينقص احدهما الآخر لأن كل واحد منهم قام برأسه .

الفصل الثاني والثلاثون من الباب التاسع

وأمّا قول صاحب النصرة ان نوحا اول من اقام الوصي بالتأويل الذي جاءه ، فلا يصح فقد صحت نبوة آدم عليه السلام وشريعته ، وثبتت كون شيث عليه السلام وصياً له ، والسابق في الشريعة وباسطها ، والوصي واقامته من دونه ، ومما يدل العقل على ان كلا من

النطقاء لا بد له ضرورة من وصي يقوم بالاستفادة منه ، خصوصاً ان كل محرك له متحرك ضرورة ، فالمتحرك واحد ، وان كان يتحرك منه متحركون كثر ، ولمـّا كان الناطق في زمانه محركاً للنفوس كلها بدعوته الى طلب البقاء باقامـــة العبادتين ، لزم ان يكون له متحرك ضرورة يجري منه مجرى المتعلم منه ، وان كان يتعلم منه متعلمون كثيرون ، والمتعلم منـه بالحقيقة الذي نسميه وصياً ، وآدم لمـّا كان ناطقاً ، لزم ان يَكون له وصي ، وكذلك كل ناطق ، واذا كان آدم قد أقام وصياً له فلا يجوز اعتقاد ما ينافي ذلك .

الفصل الثالث والثلاثون من الباب التاسع

قال صاحب النصرة :

عقب تأويله عما قال الله تعالى حكاية عن ابن نوح : [سآوي الى جبل يعصمني من الماء] فقد ظهر ههنا بقوله سألتجيء الى لاحق ، ويقول نوح لا عاصم اليوم من امر الله ، ان الامر كان قبل نوح من قبل اللواحق اذ هو لم يعلم مرتبة الوصي ، ولو كان لآدم وصي لكان ابنه يعلم ذلك ، هذا قوله .

ونقول :

ان قوله ذلك متناقض لقوله في باب الادوار ان دور آدم عليه السلام تولاه الائمة من بعده ، ولست ادري كيف خفيَ عليه ذلك ، واظن ان نسخة الكتاب قد غيرت وزيد فيها ، ونقص بقـلة المهتمين بامر الدين ، واهمالهم تصحيح ما يكتبونه بالمقابلة والقراءة على اهـــل العلم والديانة والله المستعان . والتأويل في التجـاء ابن نوح هو ان الابن المنسوب الى نوح لم يكن من صلبه وانما كان رجلا كبيراً له رئاسة دنياوية قد قدمه مثل

الضد في دور محمد نبينا ﷺ ، واستفاد منه ، وتعلم ما به وصار ابناً له من القوة ، قدر في نفسه ، وتوهم الناس ايضاً ان يكون هو وصيه ، فلما جاء امر الله تعالى بان اصنع الفلك أي أقم نوح للوصاية أنبأ له من دونه علـّي ما أمر الله به ، ودعا النـاس التابعين له الى الدخول تحت امره وطاعته ، وذلك قوله : « اركبوا فيها » فتوقف هذا الرجل عما دخل غيره، من طاعة اساسه ، وهو امتناعه عن الدخول في السفينة ، فدعـاه نوح عليه السلام بقوله : « يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين » الى الطاعة، والتزام الأمر ، خصوصاً ورغبة عود على بدء مقدراً ان يفعل قياساً على ما كان يرى منه من حسن الانقياد لأوامره ، فعنـد دعاءه اياه ويأسه بالكلية من تلك المرتبة التي كان يرجوها نافق واستكبر وابى ان يطيع أساسه على ما جرى ، وقال ان امر الله فيه ، ان لم تعد فان رئاستك عليه تبطل ومال الضد مع ولينا صلى الله عليه ، فوعظه تارة ورهبه أخرى ، وقال : ان امر الله فيـه وان لم تعظه فان رئاستك تذهب ، ويشملك الذل ، ولا ترى احداً يظاهرك ، ويعاونك على امرك ، وهو قوله : « لا عاصم اليوم من امر الله » فلما سمع ذلك منه اظهر العصيان فقـال بجهله ، ان هذا الأمر لا يتم لك على ان تجعل الرئاسة كلها في بيتـك ، وان ظهر قصد ، وإعنات وايذاء ، اعتضدت برؤساء يشدون على يدي ، ويعاونونني على دفع الذل عني ، وهو قوله : [سآوي الى جبل يعصمني من الماء] فالماء ههنا الذي يفرقه على القوة التي تقتل ، والجبل ما يعتصم به من رجال واولياء ، فقصد واخذ هو وامثاله ، فهلكوا في دوره ، وما بقيَ الا من كان ملتزماً بطاعة أساسه ، وانما اورد الله مثل هـذه الاخبار في كتابه الكريم تنبيهاً للامة لما يجري عليه امر الاساس بمن يستعصى عليه ولا يلتزم طاعته ، فتارة يدل عليه نبينا يا بني آدم ، وتارة يشير اليـه بناقة صالح ، وتارة بابن نوح ، ليعلموا ان احوال دور محمد مثـل احوال الادوار السالفة ، ولم يخص محمداً واساسه صلوات الله عليهما باستعصاء امتهما

عليهما السلام ، ومن لغتهم اياهما ذلك رسم قد جرى في جميع الأنبياء والأوصياء ، وانتهاءه الى وقت السابع والتجاء ابن نوح لم يكن الى اللاحق ، بل الى اهل الظاهر الذين كانوا في مثل حاله من النفاق ، واستعان بهم ، فعمهم السيف بقوة الله فطهر الله الارض منهم وذلك هو الطوفان الذي عمّ ظاهراً وباطناً ، وكذلك يكون في دور محمد صلوات الله عليه فان منه ما قد صح ، وجرى ، ومنه ما يصح ، ويجري باذن الله ، ولا يعلم ذلك إلا المعتبر من اهل الدعوة العلوية بسط الله انوارها .

الباب العاشر من كتاب الرياض

فيما اهمل اصلاحه من كتـاب المحصول في باب التوحيد والمبدع الذي هو الموجود الاول فيما كان أولى باصلاحه مما تكلم عليه وأصلح

الفصل الاول من الباب العاشر

نقول :

ان صاحب المحصول رحمة الله عليه ، لمـّا اجتهد ، وبالغ ، وقضى حق الدعوة وابناءها ، وفتح ابواب المعالم بما صنعه من كتبه للقائمين على ارجائها ، وأصلح الشيخ ابو حاتم رحمة الله عليه منه ما اصلح ، وقدر اكثر الناس ان ذلك منه ، طعن على صاحب المحصول على اعتذار صاحب الاصلاح من ذلك في كتـابه فعابوه ، ونقضوه ، وذلك تقدير فاسد ، وفعل عن الحق مائل ، والأمر بخلاف ما تصوروه ، فان الناطق عليه السلام لما علم عند ترسيم الأمور ان علوم الدين اكثر من ان تحيط بها دون الامام نفس واحدة ، وتستطيع حفظها جملة واحدة ، رتب لهـا اشخاصاً كثيرة دون الامامة ، لتتعاون بانفسها على جميع العلوم ووعيها وحفظها ، مثل الحجج الاثنى عشر فيستفيد كل منهم ممن جعل الله تعالى اليه ازمة الهداية من الأئمة البررة ، صلى الله عليهم ، غوامض الأمور ،

باطنهـا ، وظاهرها بحسب جواهرهم وقوتهم في القبول ، والاستنباط ، ليكونوا لغيرهم في الهداية كما تكون الائمة عليهم السلام في التعبير والافادة ، والدين بهم كالشخص الواحد الجـامع لاجزائه ، وهم له كالحواس التي تدرك الأشياء ان فات واحدة منهـا شيء ادركته الاخرى من غير ان يكون هذا الادراك الثاني عيباً على التي قد فاتها الادراك ، وعلى غيرها ، واذا كان ذلك كذلك ، لم يكن اصلاح ابي حـاتم رفع الله درجته ، ما اصلحه من كتـاب المحصول يعيب عليه ، ولا على صاحب المحصول بمنقصة ، ولا بطعن على احد منهما ، إلا ما قد قلناه ان الأشخاص المرتبة لاصـلاح علوم الدين كالحواس ، فان فات احد الحواس ادراك شيء من عالم الطبيعة فلا يفوت الاخرى ، بل تعاون عليه ، وقضاء الحق الدين وتصديقاً لفرض رب العالمين ، ولما كان ذلك كذلك ورأيت في كتاب المحصول ما كان ألزم لأبي حاتم ، وأوجب عليه شرحه ، واصلاحه مما اصلحه ولم يتكلم عليه ، وأغضى عنه ، لزمني الحق التعاون ان اقضي حق الدين ببيان ما ينطوي فيما اورده مما لا يجوز اعتقـاده في باب التوحيد ، والمبدع الأول من دون غيره من الفروع التي ان اعـان الله بتأخير الاجل ، تكلمنا عليها في غير هذا الكتاب ، ففعلت ولا يجوز ان اعتذر في ذلك ، لكون الانفس للدين كلها واحدة ، وان اعتذرت الى نفسي ، والله يتقبل منا ما نتقرب منه اليه من الولاية ، المؤدية الى رضوان الله رب العالمين ، ويحشرنا بمنه السالف ، والمؤتنف ، والسابق منا ، والمتأخر مع موالينا الطاهرين في دار القدس انه جواد كريم .

الفصل الثاني من الباب العاشر

قال صاحب المحصول :

في باب التوحيد فهو مبدع الشيء ، واللاشيء العقلي ، والوهمي ،

والفكري ، والمنطقي اعني ما هو واقع تحت هذه العناصر ، وما ليس بواقع تحتها .

ونقول :

قد اوجب بقوله ذلك ان في الموجودات عن الله تعالى الواقعة تحت ابداعه ما لا يدرك بعقل ، ولا وهم ، ولا فكر ، ويخبر عنه بمنطق ، وذلك وجوده محال ، واعتقاده حلال ، لان الذي لا يدرك بعقل ، ولا وهم ، ولا فكر ، ولا يخبر عنه بمنطق ، لا يخلو ان كان له وجود ، ان يكون إما سابقاً على العقل في وجوده ، أو مع العقل في وجوده ، أو تالياً للعقل في وجوده ، ومحال ان يكون سابقاً على العقل ، او يكون العقل ذات الفعل ، الذي ليس ورائه إلا الله تعالى الذي صدر ، وعنه وجد ، وهو محض الابداع ، وحق الوجود الذي هو اول وجود عن الله سبحانه ، ومحال أيضاً ان يكون وجوده ، وذات [1] العقل معاً بكون العقل ذات العقل الذي هو الابداع ، وذات العقل عند حدوثه لا يكون إلا ذاتاً واحدة لا اثنتين ، ثم لأن وجوده لو كان مع العقل لوجب بكونهما متغائرين مشتركين في الوجود ان يكون الله تعالى الذي وجد عنه علة متكاثرة مبدعة ، أو معه آخر تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، فان من شأن المعلول ان يكون وجوده بحسب علته ، وكونهما معلولين متغائرين يقتضي علتين اثنتين ، أو علة متكاثرة بالنسب ، حتى يكون وجود كل منهما عن نسبة منها ، هي غير الآخرين أولاً ، فمحال وجود معلولين متغائرين عن علة واحدة سلمت ذاتها من الاختلاف بالنسب والاضافات ، واذا كان وجوده مع العقل يقتضي هذا ، فوجوده محال ، فان الله تعالى متقدس عن جميع انحاء الكثرة ، والاضافات ، والغيريات ، وما به يصير علته ، ومحال ايضاً ان يكون وجوده تالياً للعقل ، إذ لو كان وجوده تالياً للعقل ، وعنه لكان لا يغرب عن العقول معرفته ،

---

(١) سقط في نسخة (ب) .

ولا يعتاض عليهــا تحديده ، ولكانت تدركه وتحدده كما حدّث سائر الموجودات محسوساً ، ومعقولاً ، في ميدان الايجاب ، والسلب ، واذا كان لا يخلو في وجوده من الأقسام الثلاثة ، وأوجب كل قسم منها ان يكون محالاً وجوده ، ثبت ان وجوده محال ، والقول به ضلال .

الفصل الثالث من الباب العاشر

ثم لو لم يقل صاحب المحصول عقيب ايجابه الشيء ، واللاشيء ان الله ابدعها اعني ما هو واقع تحت هذه العناصر ، وما ليس بواقع تحتها ، لقلنـا انه اراد بقوله الشيء ما كان موصوفاً من الاجسام ، واللاشيء ما لم يكن موصوفاً بصفات الأجسام من عالم الابداع على خطأ قول من قال ذلك ، معتقداً له ، لكنه لما اورد ما ينطوي فيه من ايجاب المحال لم يقع إلا من ان يعتقد في الموجودات مـا يشارك الله في تنزيهه بنحو من الانحاء ، فيعم الفساد ، فبيّنا كونه محالا .

ثم نقول :

ان الشيء قد علم انه مشترك يقع تحته جميع الموجودات مـن الجواهر والاغراض محسوساً ومعقولاً ، ولا يخلو ان يكون مراده في قوله اللاشيء اما ما ذهب اليه بعض الحكماء من انه ايجاب لما هو غير شيء ايجاباً يتعرّى مما ينحصر الشيء على جميع قسميه من الجواهر والاعراض وسمو القضية المعدولة ، ودلوا عليه ، فقالوا : ان ذلك مثل قولنـا لا الانسان الذي هو ايجاب لكل ما ليس بانسان يسلبنا المخبر عنه بالوجود ، من غير ايجاب ما ليس لشيء ، فقالوا : ان من شأن حرف لا اذا قصـد به عين لـكي يزيله عن الوجود ، نافياً اياه عما هو به من غير ايجاب ، مما هو غيره له مثل قوله للشيء الذي هو عين كلي يقع عنه كل موجود اذا قصدناه بحرف لا قلنا لا شيء وصار عين الشيء زائلا عما هو فيه شيء

من غير ايجاب ، غير له وانه ان قصد به عين جزئي في ذلـك العين ، وأوجب غيره فان كان مراده ايجاب ما هو وغير شيء ، كان قوله ان الله مبدغه خطأ ، اذ اللاشيء لما كان هو ما لا يعتوره صفة ، ولا يكون في مثل حاله من كونه جوهراً وعرضاً ، وكان نفي صفات الشيء عن الله تعالى تنزيهاً وتقديساً ، يكون تعالى لا جوهراً ولا عرضاً ، فتكون صفات الشيء لا صفة به ، ولا هي منه ، ولا هو تعالى مثلها ، فكأنه قال بقوله ان مبدع الشيء واللاشيء انه مبدع ذاته ، التي هي غير الشيء ، ومبدع الشيء الذي هو غير ذاته ، وذلك خطأ وان كان مراده نفي عين الشيء، كان قوله ان الله تعالى مبدعه خطأ ، اذ الشيء هو الابـداع ، وهو عين الوجود ، ولا شيء هو نفي الابداع ، وابطال الوجود ، واذا كان لا شيء هو نفي الابداع ، فكيف يصح كونه مبدعاً ، وقد نفاه عن ذلك الحال .

الفصل الرابع من الباب العاشر

قال صاحب المحصول :

مبدع الاشياء لا من شيء فقط هو ولا شيء معه ، لم يزل ، فاذا قلنا هو ولا شيء معه ، فقد نفينا الشيء واللاشيء ، وصيرناهما جميعاً مبدعين، ونفينا كل صورة بسيطة ومركبة عن هويته ، وجعلنا كل شيء ممـا يقع عليه القول ، او لا يقع عليه القول مبدعاً معلولاً بالحقيقة ، متناهياً ، وان اللاشيء هو بعد الشيء ، لان حدوث اسمه انما حدث عند ظهور الشيء.

ونقول :

قد تقدم من الكلام على اللاشيء ما هو كاف ، وقوله مبدع الاشياء لا من شيء فقط ، هو ولا شيء معه ، لم يزل ينطوي فيه مـا لا يجوز اعتقاده ، وذلك ان لا شيء ايجاب ما ليس بشيء عند الحكماء على مـا ذكرناه ، فاذا قال هو ولا شيء معه ، فكأنه قال هو وما ليس بشيء

معه ، لم يزل ، وذلك شرك ، وفي الجملة فليس في اللغـــات الموجودة بين البشر ما لم يكن به الاعراب عن الله تعالى بحسب اللائق به ، اذ جميع ما تنبيء عنه الالفاظ والحروف المؤلفة والبسيطة كله محدث ، والالفاظ والحروف واللغات آلات للبشر في افهام بعضهم بعضاً مـا في انفسهم ، وهي محدثة ، ولا تدل الا على ما كان في مثل حالها محدثاً على مـا بيناه في رسالتنا المعروفة بالروضة . وهو تعالى بكونـه وراء العقول ، والادراكات ، وفي حجاب عن الافهام ، والفكر ، تنقطع دونـه مسالك البحث ، وعند الاضطرار الى اثباته بعد العلم بان جميع ما تنطق[1] به الالسن ، وتتحرك به الشفاه ، هو واقع على ما قد ابدعه واوجـده ، سبحانه ليست لفظة تستعار في ايجابه من غير اثبات صفة او كثير ، إلا لفظة هو الذي اثبته الله تعالى بعـد الاستثناء من قوله : [شهد الله ان لا إله] فقال : إلا هو ولم يقل إلا الله ، ولا غير الله ، بـل قال هو ، وكذلك الامـام المعز صلوات الله عليه دل عليه في كتابـه المعروف (بتأويل الشريعة) فقال انه هو فقط ، فان هذا اللفظ وان كان مستعاراً فهو من العقول ايجاب لما هو خارج عنها من غير صفة ولا كثرة ، هذا وسلوك الطريق اثباته تعـالى استعمال حرف لا في نفي كل ضرب من الموجودات ابلغ في المراد من السلامة من التشبيه ، والتعطيـل ، وأولى ، واحق عند العلماء ، والفقهاء من اهل الديانة .

الفصل الخامس من الباب العاشر

وقوله :

وان قلنا هو ولا شيء معه ، فقد نفينا الشيء ، واللاشيء ، وصيرناهما جميعاً مبذعين ، فمن اين يصح وجود ما يقال انه لا شيء مما يقع تحت

(١) في نسخة (أ) جاءت تنقطع .

الابداع ، ووجود ما يقال انه لا شيء ، وهو متقدم على الابداع ، وهو غير الله حتى يصح نفيـــه كلا إنه ليس الا الشيء ، والشيء الذي هو المشيء ، والمشيء هو الذي نفينا ان يكون موجوداً في اللغات ما يعبر به عنه لعظم شأنه تعالى ، وقصور الحروف المؤلفة المحـــدثة عن الدلالة بحسب اللائق بمجده تعالى ، والشيء الذي هو المشيء هو غير الله الذي اوجده ، لا من شيء له عين وحق في الوجود على جميع اقسامه ، ثم لا شيء هو نفي لعين الشيء الذي هو محض الابداع على مـــا تقدم عليه الكلام ، واذا كان لا شيء هو نفي عين الابداع الذي هو عين الوجود وحق الوجود ، فكيف يصير في الوجود مبدعاً ؟ ان تلك الاقوال غير صحيحة .

الفصل السادس من الباب العاشر

وقوله :

ونفينا كل صورة بسيطة ومركبة عن هويته ، وجعلنا كل شيء ممـــا يقع عليه القول او لا يقع عليه القول مبدعاً معلولاً بالحقيقة .

ونقول :

كيف يصير ما لا يقع عليه القول الذي وجـــدت عنه الموجودات كلها مبدعاً معلولاً ان ذلك خطأ ؟

الفصل السابـع من الباب العاشر

وقوله :

ان اللاشيء بعد الشيء ، لان حدوث اسمه انما حدث عنه ظهور شيء ، ليس اللاشيء اسماً يقع على عين له في الوجود نصيب ، فان الشيء هو اسم ، ولا الذي هو حرف النفي قد نفاه ، ولا يصير نفي الاسم اسمـــاً لغير ما كان الاسم له اسماً ، ولا يخبر به غير مـــا ذكرت الحكماء انه

ينطوي فيه ايجاب ما لا اسم له ، وقد تقدم من الكلام على ذلك ما يتضمن الجواب عنه وفيه كفاية .

الفصل الثامن من الباب العاشر

قال صاحب المحصول :

في باب المبدع الاول ان الباري تعالى : ابدع العالم دفعة واحدة ، وذلك انه ابدع العقل جملة واحدة ، فبرز فيه بتقديره صور العالمين ، وما فيهما ، من غير ان تكون تلك الصور يشار اليها بهوياتها عند العقل ، بل علم العقل واقع عليها ، وهي عنده معلومة ، الا ان العقل قد تقدم عليها بالفعل ، فاما بالفعل ، واما بالقوة فهو والصور جميعاً معاً .

ونقول :

ان هذا العلم هو العقل الذي ذكر انه ابدع فبرز فيه صور العالمين وما فيها ، فلا يجوز ان يكون هو العقل الاول الموجود عن الله تعالى اولاً ، لان ما يكون متقدم الوجود فهو مستغن عن تصور ما به يوجد ، اذ وجوده متعلق بموجده الذي اوجده ، ولا يلزمه ان يعلم اكثر من علمه بذاته ، وانه مبدع ، ووجوده لا بذاته بل بغيره ، الذي هو مبدعه ، وانه علة لوجود ما دونه ، كالامام الذي لا يلزمه معرفة غيره ممن هو دونه ، ولا يعلم اكثر من علمه انه سبب الخلاص من دونه ، وواسطة بين من هو فوقه ، وبين من هو دونه ، بل يلزمه ان يعرف من فوقه ، ويلزم غيره ان يعرفه ، ويعرف غيره ممن تقدم عليه وجوده ، ورتبته ، ليتخلص بذلك ، ولذلك يلزم التأخر ، والوجود ان يتصور جميع ما تقدمه في الوجود من الحدود ليكسبه ذلك البقاء والوجود التام ، واذا كان ذلك كذلك ، فالذي ذكره هو

العقل المنبعث من عالم الطبيعة ، لا العقل الاول ، يشيد ما قلنا قوله : انه ابرز فيه صور العالمين من غير ان تكون[1] تلك الصور مشاراً اليها بهوياتها عند العقل ، بل عالم العقل واقع عليها ، الى قوله : فأما في القوة فهو والصور جميعاً معاً فان قوله ذلك ايجاب لما هو قائم بالقوة ، واخبار عما وجوده وجود لا بالفعل ، ولا العقل الاول قائم بالفعل ، ولا يجوز ان يقال ان فيه ما هو قائم بالقوة ، اذ لو كان كذلك لوجب ان يتقدم عليه من نوع وجوده ما هو قائم بالفعل ، فيخرج به الى الفعل ، وقد بطل ان يكون موجوداً مع العقل الاول ، او يتقدم عليه شيء ، واذا بطل ذلك لم يصح قول صاحب المحصول الا في المتأخر الوجود الذي ليس وراءه وجوداً آخر ، وتجوهره بمعرفة ما تقدم عليه في الوجود من العالمين ، وهو المنبعث الثاني من عالم الطبيعة مثل الناطق الذي له صور العالمين ، ومحصول هذه الصور صار قائماً بالفعل ، ومنبعثاً بالفعل .

الفصل التاسع من الباب العاشر

قال صاحب المحصول :

ان العقل لما كانت علته وحدة الباري جل وعز ، والوحدة ازلية ، صار العقل ازلياً .

وعليه نقول :

قد اوجب بقوله شيئاً يتقدم على العقل الاول في وجوده ، وهو العلة التي سماها الوحدة ، وقد قلنا ان العقل لا يتقدم عليه وجوده ، وعن الله الى شيء اصلاً ، فيكون هو أولى بالأزلية لاستحالة وجود شيء ، فالوحدة ليست بعلة العقل ، وهي غيره حتى تكون متقدمة على العقل ، بل هي ذات العقل ، والعقل ذات الوحدة ، وهو الواحد ،

(١) في نسخة (أ) جاءت كانت .

وهو العلة ، وهو المعلول ، وهو الابداع ، وهو المبدع ، وهو التام ، والتام وهو الازل ، وهو الازلي ، وهو الوجود ، وهو الموجود بذات واحدة ، والمعاني التي توجبها هذه الاسامي انما تستحق باضافتها الى ما عنه وجوده الذي هو الله تعالى ، واما باضافته (الى ما به وجوده[1] مما هو دونه واما باضافته) الى ذاته ، لأن الذات في وجودها متكاثرة ، وكفى دلالة على ذلك قوله : في هذا الباب عن الابداع ، والمبدع عن المبدع واحد ، وصورته صورة المعقول ، فان كان ذلك كذلك ، وكانت الوحدة هي ذات العقل ، كان قوله صار العقل ازلياً لا ازلية علته محالاً ، اذ ليس العقل شيئاً هو غير العلة ، فصار بها ازلياً ، بل هي هو ، وهو هي ، ومثل هذه الصفة بأن ازليته لا أزلية علته لا تصح الا في العقول المنبعثة التي تكون من عالم الطبيعة مثل النطقاء والاسس وتابعيهم عليهم السلام الذين عقولهم شيء ، وما به يتأزلون شيء آخر ، لأن علة كونهم متقدسين ازلين هي تلك العقول المفارقة الأزلية التي تسمى الملائكة المقربين ، وامتداد انوارها اليهم ، واتحادهم بها ، وكلام صاحب المحصول اذاً على ما يكون في عالم الطبيعة من العقول ، لا على القدر في عالم الابداع ، واذا كان كلامه ومعاني قوله متجهة نحو العقول في دار الطبيعة ، فتصور ذلك الحد العظيم الجليل ، والرتبة بهذه الصفة محال .

الفصل العاشر من الباب العاشر

ثم نقول :

لا يخلو ان يكون معنى قوله علة العقل الواحدة ، اما انها تجري منه مجرى مبدعه تعالى ، وسماه وحدة ، او انها التي تجري منه مجرى الهيولى ،

(١) سقطت الجملة بتمامها في نسخة (أ) .

او انها تجري منه مجرى الصورة من الموجودات في دار الجسم ، او الذي يجري منه مجرى الغرض الذي لأجله أوجد ، وهو عينها وذاتها ، وبطل ان يكون هو الذي يجري مجرى مبدعه ، لأن الوحدة اذا كانت علة للعقل ، والعلة شيء ، والشيء اذا كان وجوده لا بذاته ، فكأنه أوجب ان يكون الله تعالى الذي سماه الوحدة مبدعاً ، (محدثاً) [1] بعد ان كان هو مبدعاً ، بكونه مستنداً الى غيره فيما هو بالمعنى الذي اداه قوله ، وذلك محال ، ثم لأن الوحدة هي غـير الله ، وكان ما هو غير الله مبـدع محدث ، فقد اوجب ان يكون الله الذي سماه الوحـدة مبدعاً محدثاً ، وهـذا محال ، وبطل ان يكون هو الذي يجري منه مجرى الهيولى من الموجودات لاستحالة وجود شيء ، فيجري في الوجود مع الله تعالى ، فيوجد معه شيء آخر على ما تقدم عليه الكلام ، وبطل ان يكون هو الذي يجري منه مجرى الصورة من الموجودات التي بها وجد ، لاستحالة وجود الصورة الا بما يجري عنها مجرى المواد ، وقد بطل وجود مادة مع الله تعالى بما يكون وجود الصورة ، ثم لسبحانية الله تعالى عن التكثر بالصور التي هي آية الحدث ، ليصير بها مبدعاً بعد ما كان هو مبدَع ، تعالى الله وكبر عن ذلك ، وبطل ان يكون هو الذي يجري منه مجرى ما لأجله أوجد ، لأن العقل لا لأجل الوحدة أوجد ، اذ لو كان للوحدة ما اوجـد ، لما اوجدت كثرة ، وقد وجدت الكثرة ، فلا للوحدة اذاً اوجد ، ولما بطلت هذه الوجوه من معاني قوله علة عقل الوحـدة ، وامتنعت ان تكون ، ثبت ان عين الوحدة والعلة ذاتها ، وحقها ، واذا كان العقل هو عين الوحدة والعلة ، كان قوله صار العقل أزلياً لأزلية علته ، مع كون مراده بقوله ذلك الاول الذي هو الموجود الاول غير صحيح .

---

[1] – سقطت في نسخة (أ).

الفصل الحادي عشر من الباب العاشر

قال صاحب المحصول :

فلما كانت الصورة مبروزة فيه من الوحدة كذلك صارت الصورة المجردة ازلية عنده ، لان العقل صار بكليته ازلياً لا ببعضه .

ونقول :

ان ذلك صفة لشي في قوته تلك الصورة المبروزة فيه ومحال ان يقال ذلك على ذلك الحد الجليل القائم بالفعل لا بل بالقوة واذا كان كذلك لم يصح قوله ، الا فيا كان من العقول المنبثقة مثل عقول النطقاء ، والأسس ، والائمة وتابعيهم عليهم السلام ، فخرجت الى العقل بعلتها التي هي العقل المفارق المسمى الملك المقرب الملقب بالقلم ، بكليته وازلية عقولهم ، وعقول من يتبعهم على الحقيقة يحقق ذلك ، ويشيده قول صاحب المحصول تالياً لما ذكره ، ولو لم تكن الصور مبدعة بالازلية لم يكن لها بقاء ، ولا عودة الى مهد معدنها الذي بدت منه مع الصورة ، ولكانت تفنى وتندثر ، ولم يكن رجاء ولا خوف ولا ثواب ولا عقاب ، فان كل شيء تكون علته ازلية فيه صائر بها ايضاً ازلياً ، فان قوله ذلك يوجب ان الصور التي ذكر ان لا بقاء لها ، ولا اتصال بمعادنها الا بالقوة الازلية هي التي في عالم الطبيعة من الانفس التي لا قيام لها بالفعل ، واكتساب البقاء والدوام الا بالذين نالوا الأزل والكمال ولولاهم لبطل الثواب والعقاب على ما ذكره ، اذ بالناطق والقائمين مقامه يصح كونه ذلك ، فلا يصح معنى قوله الا في العقول المنبثقة من عالم الطبيعة من دون عالم الابداع .

الفصل الثاني عشر من الباب العاشر

قال صاحب المحصول :

ولما كان العقل معلولاً بالازلية التي تفسيرها عندنا بالقول المركب

كلمة الله ، ولم يكن بينهما واسطة ثالثة صار العقل مثلها .

ونقول :

ان قوله ذلك يؤدي من المعاني مثل ما تقدم ذكره ، ولا يستحق ولا يليق بالعقل الاول ، لا انــه ذات يقال عليه ذلك اذ هو ذات الكلمــة ، ولا انــه شيء غيرها او كان ثم صار مثلها ، وكل ذلك لحق في العقول الخارجة من القوة الى الفعــل في دار الطبيعة التي تصير بقبول آثار الكلمــة التي هي العقل الأول ، والاتحاد بها مثلها يؤكــد ذلك ، قوله : فلمــا صارت صورة الفعل بالكلمة صورة العقل ، صار العقل بذلك علة لما دونه من الاشـياء ، وصار بالكلمة محيطاً بها بمـا يرى الباري فيــه ، فان الذي صورته صارت بالكلمة صورة لهـــا ، وصار علة لما دونه ويقتضي انه قد كان ولا هو علة ، ولا صورته صورة الكلمة والذي يكون بهذه المثابة انما هو عقول النطقاء ، لا ذلك العقل المبدع بلا واسطة ، الذي لم يكن قط هو غير الكلمة ولا هو غير علة الكائن وجوده وجوداً أولاً عما تنقطع دونه الاوصــاف ، تكبر وتعالى ، وفيما تكلمنــا عليه فيما تقدم من هذا الحد العظيم كفاية عن التطويل ، وإذا كان ذلك كذلك فاجراء ذلك الحد العظـيم مجرى هذه الحدود السفلية محال .

الفصل الثالث عشر من الباب العاشر

قال صاحب المحصول :

فلما كان هكذا سمي تاماً بالمبدعية ، وذلك ان الابداع من المبدع ، إذ بالابداع التام لا يكون إلا تاماً .

ونقول :

قد تقدم كلامنا على ذلك ، وقوله ذلك خطأ من وجهين ، احدهما انه اطلق العقل على المبدع وجعله مثل مبدعه الذي قال انه تام ، وهو شرك ، ولا يجوز ان يقال ، لان الله متجرد بنفسانيته عن التام والتام الموجودين بابداعه اياهما ، ولا يقال ان المبدع بالابداع التام لا يكون إلا تاماً حتى يكون الابداع هو التام ، وثانيهما انه اوقع اسم المبدعية على ما يكون من عالم الطبيعة وذلك محال ، لان الذي يستحق اسم المبدعية هو المتقدم وجوده على الأشياء كلها ، لا من الشيء الذي هو القائم بالفعل ، ولا بالقوة ، واذا كان ذلك كذلك فلا يجوز اعتقاد ما قاله إلا على الوجه الذي يصح .

الفصل الرابع عشر من الباب العاشر

قال صاحب المحصول :

ان العقل انما يفيد الصور من علته التي هي الكلمة ، كما ان الشمس تفيد القابسين من ضوئها ، لا من جرمها ، واذا كان اخراجه لما فيه من قوة علته التي هي الكلمة ، وافادته اياهم كذلك منها استبان ان الكلمة هي التي صارت علة الأشياء البارزة من العقل ، لاهوية العقل ، إلا ان العقل صار واسطة بين الكلمة وما دونه .

ونقول :

ان العقل الذي ذكره هو عقول النطقاء وتابعيهم التي من علتها ، والتي هي غيرها يقتبسون ، لا العقل الاول الذي هو المبدع الأول ، لأن العقل الاول لا يحتاج في وجود ما يوجد عنه الى غيره ، بكونه هو العلة ، والكلمة بعينها التي عنها ومن ذواتها وجود ما وجد ، ولذلك قلنا انه التام الذي عنه وجد التام فلا يحتاج الى شيء هو خارج عن

ذاته ، لكونه علة لوجود الأشياء ، ولو تقدمه شيء هو غيره ، لوجب ان يكون ذلك المتقدم هو المبدع الأول ، لا هو ، وللزم ان يكون الأمر مؤدياً الى اختلال رتب الموجودات ، وذلك محال . وقوله : ان العقل [1] صار واسطة بين الكلمة وبين ما دونه ، فقد بيّنا استحالة الأمر فيما سبق من الكلام في صدر كتابنا .

ولا بأس ان نزيد فنقول .

كيف يجوز ان يكون شيء يتقدم على العقل الأول ، فيكون واسطة بينه وبين ما دونه ؟ والعقل هو ذات الكلمة التي هي العلة الموجودة عن الله تعالى ، ولو جاز ان يتقدم عليه شيء لم يخل ذلك المتقدم ان يكون ، إما من نوع وجوده فباطل ان يتقدم عليه ، وقد تساوت مراتبهما ، وحدودهما ، بكونهما من نوع واحد ، وإن كان لا من نوع وجوده ، فلا يخلو ان يكون إما انه شيء ، أو غير شيء ، فان كان شيئاً فهو هدف لإدراك العقول ، وما يدركه العقل ، فالعقل هو المتقدم عليه لا هو ، وإن كان غير شيء فليس ذلك هو الكلمة بل هو المتعالي عن الصفات التي يستحقها الشيء باقسامه ، سبحانه تعالى علواً كبيراً ، فعلى أي الاحوال أخذ ؟ وحسب الاستحالة ان يكون شيء متقدماً على العقل الاول ، فليس فوق الشيء إلا الشيء تعالى ، واذا كان ذلك كذلك ، فهو الكلمة وهو العلة وهو الوحدة وهو العقل على ما شرحناه فيما تقدم وحسبنا الله ونعم الوكيل .

الفصل الخامس عشر من الباب العاشر

قال صاحب المحصول :

---

(١) سقطت بنسخة (أ) .

والابداع واسطة بين المبدع والمبدع هو اثر من المؤثر في المؤثر ، وقال : وصورة الابداع متوسطة بين الفاعل والمفعول ، ووجودها من جهة الفاعل المبدع ، فأثر الصورة يوجد من جهة المبدع في المفعول ، فهذه الصورة اعني الابداع صارت في المبدع سبحانه .

ونقول :

هذا الكلام ينطوي فيه ايجاب ما لم يبدعه الله ، ولا احدثه وهو خلاف ما عليه الموحدين ، وذلك انه بقوله جعل الابداع غير المبدع فقد اوجب ان الابداع صورة في المبدع ، ثم اوجب بقوله ان يكون ما صارت الصورة التي سماها ابداعاً له صورة والذي سماها مؤثراً فيه ثابتاً ، غير مخترع ، ولا محدث ، ولا يجوز اعتقاد ذلك فان الابداع ليس شيئاً هو غير المبدع اذ لو كان ما يتصوره مبدعاً غير الابداع لا يخلو ان يكون اما وجوده مع الله تعالى ، او وجوده لذاته ، وبطل ان يكون وجوده لذاته ، فيكون فيه بجزأ ، فيما لم يزل مع الله تعالى اذ لا يخلو وجوده مع الله تعالى من ان يكون متشابهاً له تعالى الله عن ذلك ، ومثلاً له فيكون كونهما اثنين مثلين موجباً لاختصاص كل منهما بما به وقعت الاثنينية والاختصاص في شيئين ، لا يكون الا لسبب موجب كونهما على ذلك سابق عليهما ، وعنه وجودهما ، واما غير متشابه ، ولا مثل فيكون ضداً ، ووجود الضدين لا يكون الا بغيرهما الذي يحفظ عليها وجودهما ، اذ في وجود احد الضدين بطلان وجود الآخر ، فقد اوجب وجودهما (ما يتقدم عليها مما يحفظ عليها وجودهما) فيقتضي ذلك ان يكون المبدع تعالى مبدعاً ، وان يتقدم عليه ما هو اولي ، وبالالهية تعالى وتكبر ، وذلك اشد امتناعاً ، واكثر محالاً ، واذا كان وجود ما اوجب وجوده ، الا انه لا يخلو من وجهين اذا بطل الوجهان جميعاً بطل ان يكون وجوده لذاته ، واذا بطل ان يكون وجوده لذاته ، ثبت ان يكون وجوده عن

الله تعالى ، والابداع وجوده عن الله تعالى فليس الواحد من الابداع ، والمبدع بان يقال انه ابداع او مبدع اولي من الآخر ، واذا كان ذلك كذلك وبطل ان يكون الوجود عما يصدر عنه الموجود ، الا واحداً ثبت ان الابداع هو المبدع ، واذا كان الابداع هو المبدَع كان ما قاله صاحب المحصول خطأ ، فليتجنب ان شاء الله تعالى ، واذا قد أتينا على ما وعدنا به في اول الكتاب .

فنقول :

ان التوحيد ومعرفة الحدود امر صعب ، وبه حياة الانفس وبقاءها وخلاصها من عالم الطبيعة واستحالاتها ، ولما كان صعباً ، وعلم الله تعالى ان عباده كلهم لا يبلغون الدرجة التي ينالون بها الكمال بمعرفة حدود الله وتوحيده من الله ، من بينهم على رجل واحد من كل زمان بالكمال ، والاصطفاء ، مثل الامام ضلوات الله عليه ، اعني بالكمال ان يكون كاملاً في قبول الفيض الساري في عالم الطبيعة من جهة الملائكة المقربين ، فيكون بذلك مهيمنا عليهم ، ومرقياً لهم الى جملته ، فأوجب الله تعالى طاعته ، ومحبته ليصيروا بذلك من جملته ، ورأفة منه بهم ، ولا سبيل الى ذلك الا باعتماد العبادتين ، وقضاء الحق منها علماً وعملاً ظاهراً وباطناً ، والحرص على المحافظة عليها ، ولا يكون ذلك الا بذكر الموت وما يعقب من مفارقة الاهل ، والولد ، والاقارب ، والوطن ، والتيقن بان لا وصول الى المعاد إلا بالزاد ، وان لا زاد إلا ما يدخر إلا بطاعة يقام فرصها ، وفريضة يؤدى حقها ، وخير يفعل ، وعمل صالح يعمل ، وعلم بحقائق الاشياء يُقتنى ، جعلنا الله وجماعة المؤمنين في مشارق الارض ، ومغاربها ، ممن يختم بالحسنى ، ورزقنا واياهم شفاعة محمد وعلي والائمة

(١) سقطت في نسخة (أ) .

الطاهرين ، وامامنا [الحاكم بأمر الله] وآبائه الهادين ، سلام عليهم في ارض القدس بمنه ورأفته ، وعند ذلك نختم الكتاب بالحمـــد لله رب العالمين ، والصلاة على خير الاولين والآخرين ، محمداً وآله الغر الميامين ، والائمـة الهادين ونقول : لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ، مـا شاء الله ، واستغفر الله ، وافوض امري الى الله ، حسبيَ الله نعم الوكيل ، نعم المولى ونعم النصير ، والحمد لله حق حمده ، والصلاة على محمـــد وآله الطيبين الطاهرين اجمعين .

الفهارس

فهرس المواضيع

محمد بن احمد النسفي صاحب كتاب « المحصول » ، وأبو حاتم الرازي صاحب كتاب « الاصلاح » ، وأبو يعقوب السجستاني صاحب كتـــاب « النصرة » ، وحميد الدين الكرماني صاحب كتاب « الرياض » . وهؤلاء قد خصصوا الكتب المذكورة لاعلان آرائهم في الالهيات .

وقد ظهرت اهمية كتاب « الرياض » في الأوساط العلمية عندما بدأت تظهر آثار الكرماني لحيز الوجود ، فاعتبر من الكتب النادرة التي تمثل الآراء الفلسفية السائدة في القرن الثالث هجري وما بعده .

في المقدمة ايضاً سيرة حيـاة الرازي ونشاطه ومؤلفاته وآرائه ، ثم سيرة حياة السجستاني وآراؤه ، ثم سيرة حياة حميد الدين الكرمـاني ، وبعد ذلك محتويات كتاب « الرياض » وأقسامه ولمحة خاطفة سريعة موجزة عن الكتاب وأبوابه وفصوله .

« مقدمة المؤلف »

من صفحة ٤٧ الى صفحة ٥٢

حديث مقتضب عن الأسباب التي حدت به لوضع كتاب « الرياض » ثم استعراض لوجهات النظر التي وردت في الكتب الثلاث « المحصول » و « الاصلاح » و « النصرة » بشكل موجز .

« الباب الاول » من صفحة ٥٣ الى صفحة ١٠٠

مقسم الى ثمـانية وثلاثين فصلاً يبحث في جوهر النفس الذي هو المنبعث الأول .

« الباب الثاني » من صفحة ١٠١ الى صفحة ١١٠

مقسم الى تسعة فصول ويبحث في باب العقل الاول الذي هـو المبدع الاول .

« فهرس الآيات القرآنية »

١٦٩ « ربي أرني انظر اليك قال لي تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقرَّ مكانه فسوف تراني فلمّا تجلـَّى ربه الى الجبل » .

١٧٠ « سبحانك تبت اليك »

١٧٢ « ان الله يحب المحسنين »

١٧٣ « ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات » .

١٧٨ « ولكل أمة جعلنا منسكاً هم ناسكوه فلا ينازعنك » .

١٧٨ « واتل عليهم نبأ ابن آدم بالحق اذا قربا قرباناً » .

١٨١ « كان الناس امة واحدة »

١٨٢ « يا ويلتي اعجزت ان اكون مثل الغراب فأواري سؤاة اخي فأصبح من النادمين » .

١٨٣ « ان اكرمكم عند الله اتقاكم » .

١٨٣ « لئن بسطت اليّ يدك لتقتلني ما انا بباسط يدي اليك لأقتلك اني اخاف الله رب العالمين » .

١٨٦ « يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واوفوا بعهدي أوفِ بعهدكم وإياي فارهبون وآمنوا بما انزلت مصدقاً لما معكم ولا تكونوا اول كافرٍ ولا تشتروا بآياتي ثمناً قليلاً وإياي فاتقون ، ولا تلبثوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وانتم تعلمون وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين » .

١٨٩ « انا ارسلنا نوحاً » .

١٨٩ « شرع لكم من الدين ما اوحى به نوحاً والذي اوحينا اليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا » .

١٨٩ « انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين من بعده وأوحينا الى ابراهيم واسماعيل واسحاق ويعقوب والاسباط وعيسى وأيوب ويونس وهرون وسليمان » .

١٩٠ « اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك » .

١٩٥ « حتى اذا جاءوا قال : اكذبتم بآياتي ولم تحيطوا بها علماً » .

١٩٦ « اني اعلم ما لا تعلمون » .

١٩٩ « ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك » .

١٩٩ « وعلم آدم الوسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم ، قال يا آدم انبئهم باسمائهم فلما انبأهم باسمائهم قال : ألم أقل لكم اني اعلم غيب السماوات والأرض » .

٢٠٠ « يوم يجعل الولدان شيبا » .

٢٠٢ « واذا السماء انفطرت واذا الكواكب انتشرت » .

٢٠٢ « اذا الشمس كورت واذا النجوم انكدرت واذا الجبال سيرت واذا العشار عطلت » .

٢٠٩ « واصنع الفلك » .

٢٠٩ « وكلما مرّ عليه ملأ من قومه سخروا منه » .

٢١٠ « سآوي الى جبل يعصمني من الماء » .

٢١١ « لا عاصم اليوم من أمر الله » .

٢١٨ « شهد الله ان لااله » .

فهرس بأسماء الكتب المخطوطة والمطبوعة التي ورد ذكرها

« فهرس الاعلام »

« فهرس باسماء المدن والاقطار »

comparée entre celle-ci et les théories philosophiques officielles des ismaïlites.

Si la série d'ouvrages historiques et philosophiques déjà établis et publiés par nos soins s'enrichit aujourd'hui d'un volume nouveau, «ar-riad», cela ne saurait se faire sans un mot de reconnaissant hommage à l'éminent orientaliste qu'est Professeur W. Ivanow. Car c'est grâce à son infatigable initiative au service de la science que la plupart des manuscrits ismaéliens ont pu être mis à jour. Travail énorme et désintéressé qu'inspire un seul souci: celui d'informer le monde islamique sur cette philosophie universelle qui fit bouillonner les esprits pour un temps, fascina le regard des savants et fut, en Orient comme en Occident, à la fine pointe de leurs approximations.

Aref Tamer

Beyrouth — Liban
1960

le profit pour qui recherche l'origine de ces controverses, lorsqu'il s'applique à creuser les diverses opinions. Il découvre que l'œuvre des auteurs de cette époque lointaine constitue un monument de science nouvelle par rapport à leur siècle, tant pour la pénétration des problèmes philosophiques que pour l'ampleur de la recherche dans le domaine des commentaires de textes et de l'exégèse des versets coraniques. Cet effort leur a valu d'approcher de la réalité et de s'en faire une conception raisonnée.

La plupart du temps les controverses en question avaient pour origine des discussions orales que se livraient les cercles et les centres d'études scientifiques. Elles prenaient la forme de longues conférences qui s'étalent dans les livres à longueur de pages. Parmi les groupements qui contribuaient abondamment à ces débats, nous trouvons celui des Ismaéliens. Mais ce qui est assez surprenant, c'est que, ces débats de théologie à peine terminés entre différentes sectes, nous voyons les Ismaéliens s'engager dans un autre genre de controverse, un genre tout nouveau... C'est la controverses entre leurs Da'is eux-mêmes. Ceci prouve clairement que la liberté de pensée était chez eux une loi souveraine. Le dynamisme de leur réflexion intellectuelle, affranchie des chaînes de la tradition, s'imposait ainsi aux milieu conservateurs et les forçait à l'abandon des positions surannées.

L'ouvrage intitulé «al-mahsul» parut dans les milieux ismaéliens au début du 4ème siècle de l'Hégire (10ème siècle après Jésus-Christ). Il est attribué au Da'i an-Nasafi, il est curieux qu'al-Kirmani, en parlant de ce texte, omette de mentionner son auteur. Peut-être cette omission est-elle un indice que le livre a été attribué par erreur a an-Nasafi. La faveur obtenue par «al-mahsul» dans les milieux ismaéliens amena le Da'i Abu Hatim ar-Razi à rédiger de son côté un écrit intitulé «al-islah». Ce livre renferme une critique de certaines opinions rapportées par «al-mahsul». Cette discussion poussa un autre grand Da'i, Abu Ya'qub as-Sijistani, à intervenir à son tour contre ce qu'il estimait contraire à la vérité et aux principes philosophiques. Dans son livre «an-nasra» il prit le parti de l'auteur d'«al-mahsul» et critiqua ar-Razi sans toutefois chercher à ruiner la position de celui-ci.

Peu de temps après lui, al-Kirmani aborda le même sujet de façon magistrale. Ce fut dans ce précieux traité «ar-riad»: il se donna le rôle d'arbitre entre les auteurs d'«al-islah» et d'«an-nasra» et sut, avec une habileté consommée, à la fois combler d'éloges et critiquer avec rigueur scientifique les différentes positions des trois livres, en les confrontant avec la doctrine fondamentale de l'Ismaélisme. Autrement dit, son ouvrage constitue une étude

Le livre que nous présentons aujourd'hui aux experts de sciences philosophiques s'appelle «ar-riad». Il a pour auteur Sayyidna Hamid ad-Din Ahmad b. Abdallah al-Kirmani qui était Da'i de l'Imam fatimite, le khalife, Al-Hakim bi-Amrillah en Iraq et en Perse. Il portait le surnom de «Hujjat al-'Iraqain» (chargé de la mission ismaélienne pour ces deux régions).

Les chefs religieux ismaéliens comptent «ar-riad» au nombre des ouvrages importants s'adressant aux plus instruits de ceux qui occupent les premiers rangs de la secte. Il se caractérise de ce fait par le niveau élevé et la force de sa doctrine. Cela explique que les débutants en matière de recherche philosophique aient éprouvé de la difficulté à comprendre les implications de ce texte, à pénétrer les nuances de son vocabulaire technique.

«Ar-riad» marque une étape dans l'évolution de la pensée islamique et nous présente une image claire de la croissance de l'édifice doctrinal ismaélien. Et quand nous savons que le livre expose en raccourci l'enseignement prépondérant de cette période de l'Ismaélisme, nous comprenons quelle influence il a pu exercer. Il est de bonnes raisons pour considérer ce texte comme une conférence générale de philosophie qu'élaborèrent quatre des grands Da'is ismaéliens de la première période, en y insérant leurs efforts de réflexion philosophique ainsi que leur exégèse ésotérique. Ce sont: le Da'i Muhammad b. Ahmad an-Nasafi, Abu Hatim ar-Razi, Abu Ya'qub as-Sijistani et Hamid ad-Din al-Kirmani. Dans cette œuvre commune de critique les quatre penseurs s'adonnèrent passionnément à la défense de leur spéculation et y condensèrent leur doctrine.

Il est aujourd'hui admis que vers la fin du 3ème siècle de l'Hégir le monde islamique offrait les traits dun état de culture — scientifique, philosophique et littéraire — avancé, mais travaillé par des messages nouveaux et des controverses doctrinales variées. Les théologiens se livraient alors à des débats sans fin, dégagés de tout fixisme dans l'expression. Quel n'est pas dès lors

المطبعة التجارية

بيروت ـ شارع سوريا ـ تلفون ٢٤٧٣٩

La Collection des Manuscrits Arabes

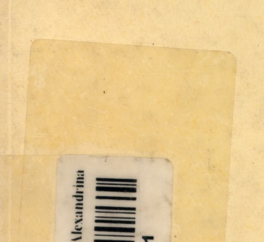
1

« KITĀB AR-RIĀD »

Traité de philosophie du grand DĀI Ismailien

HAMID-ad-DIN AHMAD B. ABDALLAH-ALKIRMANI

Texte établi et présenté
par
AREF TAMER



DAR-ASSAKAFA
Beyrouth - Liban